traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otros órdenes de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

movimiento 8

Crisis de la representación, crisis de los viejos proyectos revolucionarios y de las formas de organización. En definitiva, un panorama marcado por la incertidumbre, pero también de emergencia de nuevas formas de vida, de nuevas agregaciones vivenciales, de formas inéditas de movilización política, de temáticas que recogen la potencia del no!, apoyándose en tramas de autoorganización social.

Con esta colección pretendemos continuar con un canal que abrimos hace ya tiempo y que pretendía servir para la transmisión de experiencias y saberes colectivos generados desde los movimientos sociales y su entorno, en tanto sujetos de una política que, al tiempo que participativa y eficaz, es capaz de pensarse sin renunciar a sus prácticas.

Primera edición, 2005
Ejemplares: 1000
Título:
El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas *queer*
Introducción, edición y traducción:
Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (GtQ)
Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños.
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6.
28004 Madrid. Tlf: 915320928
http://traficantes.net
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN:84-96453-04-9
Depósito legal:M-40185-2005

El eje del mal es heterosexual

Figuraciones, movimientos y prácticas feministas *queer*

Introducción, edición y traducción
Carmen Romero Bachiller,
Silvia García Dauder y
Carlos Bargueiras Martínez
(Grupo de Trabajo Queer)

traficantes de sueños
movimiento

Índice

Sobre las Autoras

Carlos Bargueiras Martínez. Maricón apóstata de trayectoria errática, acabó sus estudios en Filología Italiana. Traductor, y profesor de lengua y literatura, recientemente ha obtenido una beca de subsidio de desempleo por el Inem (gracias a sus trabajos como profesional de la limpieza, camarero, dependiente, fotocopiador...). Activista *queer* que tras varias torsiones y luxaciones de su conciencia ha llegado a formar parte de GtQ Madrid. Actualmente está escribiendo el ensayo ficción «My sweet transgender heart: hasta aquí llegó el drama».

Sejo Carrascosa. De formación autodidacta y con clara alergia al mundo académico, ha sido activista en diferentes grupos de carácter antiautoritario y de liberación sexual. Promotor de La Radical Gai, ha publicado artículos en diferentes revistas y publicaciones: *De un plumazo, Resiste, La Kampeadora*, etc. Ha trabajado como librero, editor, guía turístico, narcotraficante, marinero, conferenciante y en hostelería (¡cómo no!). En la actualidad sobrevive en Gasteiz (Euskal Herria) donde trabaja como agente de prevención de VIH y ETS.

Cheryl Chase. Fundadora del ISNA —*Intersex Society of North America*— y activista internacionalmente reconocida por sus esfuerzos para mejorar el tratamiento social y médico de las personas intersexuales, tanto por medio de publicaciones como por presentaciones en diferentes espacios académicos y militantes. En 1997 produjo *Hermaphrodites Speak!*, el primer documental en el que personas intersexuales hablaban abiertamente sobre sus experiencias personales.

Dahl, Ulrika. Es una *femm*-inista nómada del norte de Suecia comprometida con el activismo feminista *queer* anti-racista y una apasionada del poder de la feminidad, de la construcción comunitaria translocal, y de cada acto subversivo diario de resistencia. Doctorada en antropología y *women´s studies* en la Universidad de Santa Cruz (EE UU), escribe y performa para audiencias *queer* y feministas, y actualmente enseña estudios de género en el *Södertön University College* en Estocolmo. Sueña con aprender español y publicar ciencia ficción *femm*-inista que resignifique lo erótico.

García Dauder, Silvia. Activista feminista y *queer* y psicóloga social. Amante de las desviaciones atípicas y rarita del GtQ.

Encarnación Gutiérrez. Profesora de Estudios Culturales en la Universidad de Manchester. Está especializada en estudios transnacionales, migraciones, diásporas, teoría *queer* y feminista, crítica postcolonial, trabajo

y subjetividad. Ha publicado recientemente sobre crítica postcolonial con Hito Steyerl: *Spricht die Subalterne Deutsch? Postkoloniale Kritik und Migration* (2003) y sobre gubernamentalidad *Gouvernementalitaet. Eine sozialwissenschaftlichen Konzept in Anschluss an Foucault* (2003).

Moisès Martínez. Des del 1992 forma part de diverses associacions, principalment transsexuals. A l'any 2000, amb d'altres companys, creen el Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona (www.transmasculins.org), el primer grup de transsexuals FtM de l'Estat Espanyol. També és membre del Col·lectiu Gai de Barcelona (www.colectiugai.org). Durant aquests anys realitza xerrades-conferències a d'altres associacions glt, universitats, ateneus.., i també entrevistes a diaris i revistes, fent visibilitat de la transsexualitat masculina i qüestionant els rols físics i de comportament. Va participar al documental sobre transsexualitat masculina «El camino de Moisés» (Dir: Cecilia Barriga, Espanya 2002). Sent el primer contacte amb el llenguatge audio-visual sobre gènere. Actualment, a la fotografia, col·labora amb en Del Lagrace Volcano, i viatja amb l'exposició «Falosinplastia» (autoretrats).

Susanne Mobacker. Regenta el Copacabana, un café *queer,* en Estocolmo (Suecia) y también es la editora de *Såna som oss* una antología escrita por gente joven homo/*queer.*

Raquel Olózaga. Activista *queer* difusa de culo inquieto. Actualmente es miembro de GtQ.

Esther Ortega. Intento de activista lesbiana negra feminista. Comenzó su militancia feminista en Insumisas al Género para pasar después de la disolución de este grupo a formar parte de la Escalera Karakola. Actualmente intenta además hacer sus pinitos como precaria de investigación en el CSIC.

Javier Pérez. Q*ueer* desde su más tierna infancia (o sea, *avant la lettre*) y marica irredenta, siempre pensó que la vida (y por tanto la militancia) debería ofrecer algo más. Ha sido bibliotecaria, editora, librera, discotequera, archivera, noctámbula, montañera… Lectora compulsiva, cree en el poder de las palabras y en la necesidad de cuestionar lo que hacemos con ellas. Actualmente es bibliotecaria universitaria y militante de GtQ.

Juana Ramos. Militante transexual y feminista, ha sido presidenta del colectivo de transexuales de Madrid *Transexualia*.

Mónica Redondo Vergara. *Queer*-matemática, ex-comunista, ex-guerrillera estudiantil, cicloturista nudista ecologista y feminista. Fundadora del grupo feminista «A por todas», ex-miembra del grupo de autodefensa feminista «Las Walkirias», y cofundadora con Gracia Trujillo del grupo bollero «Las Goudous» y de la revista «Bollus Vivendi». Ha venido trabajando, desde su ocupación hasta su reciente desalojo, en distintos proyectos colectivos de la casa ocupada de bolleras y mujeres «La Eskalera Karakola». Actualmente forma parte del grupo de trabajo *queer* de Madrid, GtQ.

Carmen Romero Bachiller. Socióloga y activista feminista-*queer*, sigue aprendiendo a cuestionar, vivir y transitar fronteras y a analizar y tensar las cuerdas de las relaciones de poder. Profesora de sociología en la UCM, sus intereses teórico-políticos se condensan en torno a los feminismos *queer* interseccionales, los análisis culturales feministas de la tecno-ciencia, la teoría del actor-red, los estudios postcoloniales y los estudios culturales. Ha participado del proyecto de la Casa okupada de mujeres Escalera Karakola y actualmente es miembro de GtQ.

Javier Sáez. Es sociólogo y traductor. Es autor del ensayo *Teoría queer y psicoanálisis* (ed. Síntesis, 2004). Ha prologado y traducido el libro de Judith Butler *Lenguaje, poder e identidad* (Síntesis, 2004). También es un oso insumiso, y un militante marica y *queer*. Desde 1995 dirige la revista electrónica *queer* www.hartza.com. Desde 2003 a 2005 ha dirigido con Paco Vidarte el curso de enseñanza abierta de la UNED «Introducción a la teoría *queer*». Es coeditor del libro *Teoría queer* (ed. Egales, 2005). Actualmente es miembro de GtQ.

Barbara Smith. Es una de las figuras más relevantes del feminismo negro lesbiano de EEUU. Formó parte del *Combahee River Collective* uno de los colectivos feministas negros más relevantes de los setenta en EE UU. Co-fundadora de la editoral *The Kitchen Table-Women of Color Press*, ha editado algunos de los textos más significativos en el desarrollo del pensamiento feminista negro y postcolonial en EEUU, en particular *Conditions Five: The Black Women's Issue*; *All the Women Are White, All Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (junto con Gloria T. Hull y Patricia Bell-Scott) y *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Recientemente ha publicado la antología *The Truth that Never Hurts*. Actualmente vive en Albany donde continúa compaginando el activismo con intervenciones regulares en la academia.

Gracia Trujillo Barbadillo. Socióloga y activista *queer*. Profesora de la Universidad del Sur de California en Madrid (USC) y de la Fundación Ortega y Gasset. Investigadora del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales (CEACS) de la Fundación Juan March, Madrid, donde actualmente trabaja en su tesis doctoral sobre minorías sexuales e identidades en el Estado español, y, en concreto, sobre la evolución de los grupos de lesbianas (1977-2000). Forma parte del Grupo de Trabajo *Queer* de Madrid, GtQ.

Fefa Vila Núñez. Feminista *queer* atravesada desde la infancia por la raya que nunca ha separado Galicia de Portugal y por una conciencia que mezcla la experiencia rural y los trasiegos migratorios con continuas fugas y desobediencias premeditadas —a precios variados—. Estudió sociología y curioseó en las teorías del género y *queer* en las universidades de Utrecht (Holanda), Manchester (Inglaterra) y Santa Cruz (EE.UU). Activista y promotora del grupo madrileño LSD, que aparece en 1993 como grupo *queer*-bollero de intervención, creación y agitación. En los últimos años compatibiliza su actividad profesional como investigadora social contratada asalariadamente con el estudio, la escritura, la producción y la colaboración en diferentes proyectos de los ámbitos de la reflexión política

y social feministas y la cultura crítica. Actualmente le interesa rastrear las huellas barridas de nuestra historia más reciente como una práctica que permita resituar y renombrar nuestro presente y también ficcionar un futuro más libre y amable para tantos «otros inadecuados». Forma parte del Grupo de Trabajo *Queer* de Madrid, GtQ. ¡Me encantan las tormentas de verano!

Introducción

...El eje del mal es heterosexual



Manifestación del «orgullo», pancarta de GtQ, Madrid, 2 de julio, 2005.

Eso coreábamos unas cuantas en las manifestaciones contra la guerra y en la manifestación del orgullo del año 2003. Lo gritábamos, y lo gritamos, bien alto, porque sabemos que nuestros cuerpos son políticos. Nuestros cuerpos son discursos, no son más que aquellos lugares materiales de «articulación productiva de poder y saber».[1] Escupimos sobre el neoliberalismo que tan bien ha simulado recibirnos en sus espectáculos insertos en la matriz heterosexual —«rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos» (Judith Butler, 1990/2001: 38)— insomne e imposible. Decimos que NO queremos ser parte de las fronteras de occidente; por eso vomitamos sobre la carta de guerra del 29 de enero de 2002 en la que, por primera vez, George W. Bush pronunció la frase «El eje del mal» ante los miembros del Congreso y el Senado, el Estado Mayor, el Tribunal Supremo y el Gobierno de EE UU. En su discurso anunció que: «Peligros sin precedentes se ciernen sobre el mundo civilizado», puesto que existen «regímenes que han estado silenciosos desde el 11 de septiembre, pero conocemos su naturaleza verdadera», aunque «no tenemos intención de imponer nuestra cultura, siempre defenderemos la libertad y la justicia». La fuerza performativa de semejante discurso, validada por tan «altas instituciones», que bajo la cobertura de la doble moral perpetúa astronómicos intereses económicos, produce exterminios y cicatrices sobradamente conocidos por todas. Nosotras, inapropiables, saboteadoras del sexo jurídico, guerrilleras de los cuerpos medicalizados, terroristas del deseo psiquiatrizado, resistimos.

Sabemos que bajo el triunfante discurso de libertad y de justicia occidental subyacen las formas más refinadas, pero no por ello menos acres y atroces, de homofobia, transfobia, sexismo y racismo. En las manifestaciones anteriores

---

1 Para una profundización sobre la sexualidad entendida como objeto de saber y dispositivo de poder véase Michael Foucault (1976/1998) *Historia de la Sexualidad*.

al 11-M, el campo de batalla político-institucional fingía de nuevo estar polarizado en torno a dos posiciones claramente distinguibles. Para la «izquierda» oficial, la encarnación del mal llegó a estar representada por el «trío de las Azores»; y cómo no, volvimos a encontrarnos con el mismo imaginario trasnochado de una militancia neomarxista y edípica[2] que era incapaz de mirar más abajo de su propio ombligo: no nos pillaba de nuevas, pero nos resultaba cuanto menos ofensivo tener que afrontar las miradas de desaprobación cuando gritábamos frases como «¡El eje del mal es heterosexual!» o «La sexualidad de Aznar francamente me da igual», mientras el resto de la manifestación se giraba, clavaba sus ojos en nuestros cuerpos y profería: «¡Con este gobierno vamos de culo!»; «¡Aznar, hijo de puta!»; «¡Aznar maricón!» y otras tradicionales lindezas profundamente arraigadas en el imaginario heterosexista.

Con oraciones como «Con este gobierno vamos de culo» nos estaríamos situando dentro de una gran paradoja política: según los manifestantes, resultaba que el gobierno de Aznar no sólo institucionalizaba el placer anal, sino que semejante placer era central para la ejecución de su política neoliberal. Mientras, nosotras alzábamos nuestros culos en contra del militarismo y del capitalismo («Placer anal contra el capital»). Fueron frases como «Aznar, hijo de puta» las que hicieron que una asociación de trabajadoras del sexo reaccionara y acudiese a las concentraciones sosteniendo una pancarta en la que declaraban que Aznar no era hijo suyo. Dentro de este marco de manifestaciones contra la guerra, veíamos a dos tíos disfrazados de Bush y Aznar, o de Bin Laden y Sadam Hussein, Blair mediante —la lectora puede componer la representación siguiendo cualquier tipo de combinación pueril con estos cinco elementos—, simulando que estaban follando, que uno le daba por culo a otro, etc... Lejos de proclamar una mariconalización del mundo como marco perfecto para acabar con la guerra («¡Guarras sí, guerras no!»), no sólo reiteraban la apelación a un marco homoerotizado (en este caso, la guerra), siguiendo los preceptos de la heterosexualidad obligatoria, sino que además calificaban las prácticas homoeróticas como abyectas. Este ridículo imaginario presente en la mayoría de la izquierda concluye con el siguiente dilema lógico-moral como corolario: o la homosexualidad —en su límite superior— equivale a muerte, puesto que su traducción inmediata es la perpetuación de la maquinaria de guerra neoliberal; o —en su límite inferior— una escenificación homoerótica es una carnavalada, un simulacro, esto es, algo que no tiene correlato en la realidad. ¿Por qué la masculinidad sólo puede ser ironizada cuando se presenta en «entredicho»? Como señala Judith Halberstam: «Existe una férrea resistencia de la cultura hegemónica a aceptar la masculinidad (blanca) en términos de *performance*. Así, históricamente se ha concebido la feminidad como una representación (como una *mascarada*), sin embargo se ha negado u obviado la posibilidad de que la masculinidad se pudiera representar (identificándola como una identidad no performativa o antiperformativa)».[3]

---

2 Felix Guattari (1977) dedica un exquisito y cuidado análisis al estudio de semejante espécimen en «Micropolítica del fascismo» en *La révolution moléculaire*, Recherches, 1977.

3 En el resumen de la conferencia *Nuevas subculturas performativas: dykes, transgéneros, drag kings*, etc. que ofreció Judith Halberstam en la sede de La Cartuja (Sevilla) de la Universidad Internacional de Andalucía el sábado 22 de marzo de 2003. http://www.sindominio.net/karakola/retoricas/halberstam2.htm

Putas y maricones, de nuevo situadas como otras inapropiadas con las que comparar: el «otro mal». El milagro homosexual que logra reunir a todas las religiones y de forma puntual detiene el choque de civilizaciones en una alianza homófoba: «Por eso cabe calificar de milagrosa la alianza sellada por las máximas autoridades cristianas, musulmanas y judías, que se han unido en una cruzada contra los homosexuales (...) los homosexuales han conseguido lo que parecía imposible: armonía y concordia interreligiosa (...) viejos rivales que hoy se transforman en aliados ante un común enemigo: el desfile gay en Jerusalén» (*El País*, 1 de abril de 2005: 8). Pero la homofobia también se convierte en arma de guerra. La violación de mujeres como botín de guerra, se ha refinado en su versión del siglo XXI: torturemos con «el mayor *mal* para un musulmán», una mujer soldado blanca estadounidense ordenando prácticas homosexuales a presos iraquíes. Pero, por otro lado, la soldado England aparece masculinizada, una no-mujer, una mujer-mujer estadounidense nunca habría hecho algo así, y la prensa busca en un pasado marginal y marimacho la causa de tales comportamientos monstruosos; las bolleras respiramos ¿aliviadas?: está embarazada.

En este contexto surge el grito de «el eje del mal es heterosexual». ¿Es acaso una frase humillante? Si fuera así es que ha sido capaz de recrear y movilizar los mismos contextos de autoridad en los que se produjo «el eje del mal», ¿de verdad hemos sido capaces de crearlos? Sólo un apunte, si convenimos con Austin[4] que los enunciados performativos, a pesar de no ser ni verdaderos ni falsos, pueden ser inadecuados o desafortunados, no bastaría con la enunciación de ciertas palabras sino que estas tendrían que emitirse siempre en las condiciones adecuadas. Para alcanzar un enunciado performativo exitoso —o «feliz» en términos de Austin—, este debe ser reconocido, para lo que se necesita que sea emitido en condiciones determinadas por aquellas personas conferidas con la autoridad requerida, esto es, que se atenga y reproduzca el ordenamiento en el que está inscrito —sus fórmulas ritualizadas, sus expresiones de autoridad, etc.—. Usar la homosexualidad como expresión del mal —recurso de la izquierda y de la derecha, de oriente y de occidente, de diferentes religiones— sitúa el insulto en la «homosexualidad» para denigrar al otro. Entonces ¿qué resulta tan perturbador de añadir el calificativo «heterosexual» a la expresión «el eje del mal»? En principio, no serviría para ofender pues en nuestra sociedad la heterosexualidad no funciona como insulto, sino como requerimiento de normalidad. Añadido al «eje del mal», no hace más que marcar lo nunca marcado, la heterosexualidad, para decir lo obvio: que las posturas del «eje del mal» —ya sea en la versión trío de las Azores o en la versión que Bush creó en su estrategia mundial antiterrorista de guerra preventiva—, partieron de una heterosexualidad obligatoria y militantemente homófoba. Si es así, ¿por qué sorprende o incluso se interpreta como ofensiva? En este caso la carga del insulto no se encontraría en la «heterosexualidad», sino en el «eje del mal», de tal forma que lo que no es sino expresión de una evidente alianza homófoba que califica a los componentes concretos del «eje del mal», ha sido

4 Las ideas de J. L. Austin (1962/1988) sobre el interés de estudiar el lenguaje corriente se cuentan hoy entre las más destacadas dentro de la lingüística y de la filosofía del lenguaje, su teoría sobre los actos del habla y en concreto los enunciados performativos será retomada por la teoría *queer*.

interpretado como una descalificación general a la heterosexualidad reconvertida en el mal por excelencia. Parece que hemos conseguido cambiar sujeto y objeto en las interpelaciones con legitimidad.

Nosotras, que «afirmamos sin exagerar que en la mayoría de los países del mundo gays, lesbianas y transexuales son discriminados, encarcelados, torturados y/o asesinados»,[5] partimos de este axioma tautológico y lo hacemos retorcerse sobre sí mismo, proponiendo esta pequeña subversión. Tal aserción no responde a una demonización de los heterosexuales, sino que su fin es manifestar nuestro rechazo a la «matriz heterosexual» como régimen político dictatorial. Parafraseando a Foucault, «el poder es un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos de dominación de largo alcance pero nunca completamente estables».[6] No pretendemos plantear la guerra como una barbarie derivada de una *esencia* heterosexual, lo que denunciamos es un régimen heterosexual que aterroriza cualquier otra forma de sexo/género/deseo que no se ajuste a sus imposibles criterios normativos: «Porque deseamos la liberación universal del deseo gay, que sólo se podrá realizar cuando se haya desmoronado vuestra identidad hetero. No estamos combatiendo contra vosotros, sino contra vuestra "normalidad". (...) Pasar de nuestra parte significa tomar por el culo, literalmente, y descubrir que es uno de los placeres más bellos. Significa unir tu placer al mío sin vínculo castrante, sin matrimonio. Gozar sin Norma, sin ley» (Mario Mieli, 1979: 291-292).

Sea como fuere, con este título nos movemos en las contradicciones que supone habitar simultáneamente la deconstrucción y la hiperidentidad contingente que nombra —nunca de forma clónica— para reconstruir, como mecanismo de resistencia, y para abrir espacios de posibilidad. Porque el imperialismo heterocultural y capitalista produce el efecto paradójico de crear sujetos necesariamente sujetados, de reprimir y producir a la vez identidades, errores ficticios que requieren nombrarse para desnombrarse.

Sobre terrorismos de género...

> «Por un tiempo, pensé que sería divertido llamar a lo que hacía en la vida *terrorismo de género*. Me parecía acertado al principio —yo y mucha gente como yo estábamos aterrorizando la propia estructura de género—. Pero ahora lo veo diferente —los terroristas de género no son las *drag queens*, las bolleras *butch*, hombres patinando travestidos de monjas—. El terrorista de género no es el transexual masculino que está aprendiendo a mirar a los

---

5 Azione Gay e Lesbica Firenze, «Documento de adhesión al fórum de Génova». En www.antagonismogay.org

6 Foucault (1976/1998) rechaza una concepción del poder en términos binarios, para Foucault los cuerpos son subproductos del poder, de ahí su importancia como elemento organizador de la vida. No hay un foco del poder puesto que este no fluye de una manera unidireccional ni tampoco hay un aparato (o un sujeto o varios) que lo ostente.

> ojos a la gente mientras camina por la calle. Los terroristas de género no son los papaítos-*leather* o las maricas de los asientos traseros. Los terroristas de género no son los hombres casados que, temblando en la oscuridad, se deslizan en los panties de sus esposas. Los terroristas de género son aquellos que golpean sus cabezas contra un sistema de género que es *real* y *natural*; y que luego utilizan el género para aterrorizarnos al resto de nosotras. Estos son los auténticos terroristas: los Defensores del Género» (Kate Bornstein, 1994: 71-72).

Es obvio que el régimen he*terror*sexista ya existía antes del 11-S y del 11-M: sobre nuestros clítoris y anos, sobre nuestras faloplastias y nuestras vaginas —diferentemente esculpidas—, sobre nuestros cuerpos con sida, se establecen a diario todo tipo de campos de batalla. El machismo, la lesbofobia, la transfobia, la utilización política y económica de la pandemia del sida, son armas de destrucción masiva que han provocado muchas violencias y muchas muertes. Este libro habla y denuncia los cotidianos y estatales terrorismos de género, aquellos terrorismos silenciados sin indemnizaciones. «*Terrorismo*: dominación por el terror. Sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror». Las diferentes violencias simbólicas y materiales ejecutadas desde la articulación de diferentes micropoderes para la defensa y vigilancia de la dicotomía *hetero*sexual jerarquizada y genitalizada —solo existen dos sexos desiguales— y la monosexualidad medicalizada —una persona solo puede poseer un único sexo *natural*, que es el asignado médicamente—. Sabemos que la heterosexualidad obligatoria tiene como objetivo final alcanzar una meta imposible, allí donde el límite avanza inexorable a medida que el sujeto (yo/no yo/doblemente no yo... xx, xy, xxy, xxxy...) se aproxima a este: algo que ni siquiera el campeón más heterosexual, varón, blanco y monoteísta que haya existido, exista o existirá jamás sobre la faz de este planeta puede llegar a cumplir. Dentro de este campo de fuerzas, somos el resultado no esperado de un cálculo matricial basado en una aritmética heterocentrada, por eso proliferamos en los márgenes de la economía libidinal falocéntrica expresada por la mortífera reificación de las categorías dualistas y dialécticas de homo/hetero, hombre/mujer.

—«El bebé, ¿es niño o niña?».

—«No lo sabemos, todavía no nos lo ha dicho». (Bornstein, 1994: 46)

«Sexo: ~~Varón Mujer~~» **«Sexo: Sí».**

Así pues desplegamos nuestros cuerpos, nuestros deseos, nuestras identificaciones más o menos in/adecuadas con las posiciones sociales de masculinidad y feminidad... Nuestra relación con el género es problemática, confusa, difusa, concreta, impaciente, inquieta, cambiante... Pero, si bien jugamos con patrones de género que siempre nos resultan o demasiado grandes o demasiado pequeños —y habitualmente las dos cosas al mismo tiempo—, estos también están siendo transformados, expandidos o cuestionados con

nuestras prácticas cotidianas. La presencia de solidez con la que se reviste el *género* —palabra mágica sobre la que continúan existiendo no pocas disputas— no es sino una ficción encarnada, discursiva e institucionalizada, altamente versátil y densamente patrullada, que tiende a orientar y regular nuestras identificaciones y a establecer los códigos sobre cómo hacer y vivir cuerpos diferentemente sexuados en una sociedad concreta. Esto incluye la determinación de qué cuerpos resultan pensables; cuáles son los cuerpos deseables y por quiénes, qué prácticas son ajenas a qué cuerpos y, por supuesto, qué regímenes político-económicos de los cuerpos son permitidos o prohibidos. Pero esa apariencia sustantiva del género se asienta en prácticas cotidianas que tienden a recrear, reproducir y modificar aquel discurso que las alimenta.

La verdad del sexo, de los cuerpos sexuados, resulta ser mucho más inestable de lo que se nos antoja a simple vista. El género y aún el sexo y la sexualidad como verdades políticas tienen una emergencia reciente y su mantenimiento requiere de un control férreo. De ahí la persecución cotidiana e institucionalizada de las ambigüedades y fluideces de sexos, géneros y deseos, y la vigilancia aduanera de los tránsitos: médicos, psicólogos y jueces como puntos de paso obligado en las fronteras, policías de la ley heterosexual, peritos de nuestros sexos/géneros, controladores de cambios y aseguradores de que nadie se quede a medias, *entre–los-sexos*: «Mantened vuestras leyes fuera de nuestros cuerpos». Porque silencio es igual a muerte y porque es necesario, como dice Barbara Smith, *hablar* de homofobia, lesbofobia y transfobia cuando se habla de racismo *y* cuando se habla de sexismo *y* de clasismo *y* cuando se habla de precariedad laboral. Hablar del terror de miradas violentas, humillaciones e insultos violentos, silencios violentos... El terror del acoso escolar a maricones, bolleras o trans, con sus violencias cómplices: la indiferencia y el silencio; el terror de las instituciones insensibles y reproductoras de agresiones homófobas y tránsfobas; el terror de interpelaciones cotidianas violentas que se creen legítimas bajo una matriz heterosexual, blanca y ciudadana que las ampara: «Pero tú qué eres ¿un chico o una chica?», «tú calla que no eres de aquí», «este servicio es de mujeres»... El terror ejercido mediante unos documentos de identificación sexual y geográfica donde se condensan violencias estatales que patrullan y limitan los tránsitos, y castigan aquellos no autorizados.

Pero los documentos se pueden falsificar y determinados reconocimientos pueden ser evitados: bolleras, maricas o trans pueden situarse diferentemente en las matrices de la masculinidad y la feminidad, de tal forma que los tránsitos aduaneros se multipliquen hasta quedar momentáneamente en suspenso. Las *butch*, los *drag-kings*, los F2M, al encaramarse en una masculinidad negada, y las maricas plumeras, las *drag-queen* de feminidad hiperbólica y las M2F, asaltando los espacios de la feminidad, evidencian la imposibilidad de contención de los límites del género. Pero, ¿qué pasa cuando el asalto a la norma se realiza sobre la base de la explotación de la norma?; ¿cuando el cuestionamiento de la estabilidad de los géneros se sustenta en una apropiación superlativa que resulta irónica?; ¿cuando se cortocircuitan las explicaciones heterosexistas que sostienen que bolleras y gais no son sino «malas copias» de una heterosexualidad convertida en «original» incuestionado?; ¿cuando las bolleras son *femme* y los maricas *osos* y *leather*? Si en el caso de las bollos *butch* y los maricas plumeros se rompe con la norma de género y se erotiza esa trasgresión, en el caso de *femmes, osos* y *leather* nos

encontramos con una forma de erotización de la norma que la desactiva al reproducirla hiperbólicamente y alejarla del referente relacional heterosexual. Todas estas figuraciones habitables suponen ejercicios cotidianos de resistencia que despliegan mundos posibles y crean proliferaciones promiscuas y ocasiones para desarrollar deseos y prácticas desde los que desbordamos los esfuerzos reguladores del régimen he*terror*sexista.

Así pues nos resistimos y por eso también infundimos un diferente tipo de *terror*: la violencia, el vértigo, incluso la náusea, la desorientación provocada por la persona *rarita* que no encaja en las categorías cognitivas del dualismo sexual. Pero la revulsión tiene una peculiar conexión con el deseo: el vértigo se provoca por la atracción de caer al vacío, la otra rarita provoca pánico porque confronta a las personas con la seguridad de sus cuerpos normalizados, pero también por el peligro de una atracción que cuestiona esos límites. «Eso es lo que hacen las proscritas del género: nuestra mera presencia es suficiente para que la gente se ponga enferma» (Bornstein, 1994: 72). Porque «la nuestra no es una *disforia de género* más bien una *euforia de género*» (Porpora Marcasano, 2002)[7] *que provoca trastornos en la identidad heterosexual.*

Políticas articulatorias *queer*

Este libro surgió de una serie de encuentros donde problematizamos tanto el concepto como las teorías y prácticas *queer,* y analizamos sus relaciones, acuerdos y desacuerdos con otros movimientos feministas, okupas y de gais y lesbianas. Este libro es deudor de esas discusiones y de una particular visión de lo político: queríamos reclamar lo *trans* y lo *inter* de lo *queer*; queríamos hablar de las complejidades y contradicciones de las identidades múltiples; queríamos discutir las conexiones constitutivas de las diferentes opresiones; queríamos, también, hacer un texto que rompiera con el referente estadounidense y tuviera diferentes voces y tonos. Este híbrido, surgió del hartazgo de que, como señala Barbara Smith, la transfobia, la lesbofobia y la homofobia sean las últimas opresiones en ser mencionadas, cuestiones poco serias que distraen de la lucha contra los «enemigos principales» y fragmentan a la «izquierda»; al tiempo que se acusa a los movimientos *queer* de ser particularistas e interesarse solo por «lo meramente cultural», lo «estético», lo «teatral» de la sexualidad. Ello nos ha llevado a reflexionar sobre cómo se construyen los consensos y las multitudes en los colectivos o movimientos sociales, sobre la base de posponer, desdibujar o incluso eliminar determinadas demandas de la agenda concebidas como «secundarias» o «particulares».

---

7 El texto completo: «[...] lo que se manifiesta y se expone con la propia experiencia trans, no es el ser mujer (que es otra cosa) sino el estar fuera de los géneros. Y para responder a los médicos, la nuestra no es una disforia de género sino mas bien una euforia de género. Estamos eufóricas, confusas y desorientadas y también orgullosas. El cuerpo transexual continúa siendo un cuerpo de reo y desgraciadamente no sólo en la cultura a la que contestamos, también continúa siéndolo en la cultura liberada y considerada libertaria» (Marcasano, 2002).

Este libro surge también del rechazo a la dicotomía personal/político y al establecimiento de *un* determinado espacio político como el único desde el que reclamar la resistencia. Porque, para muchas personas, lo quieran o no, sus propios cuerpos abyectos son ya «política», cotidianos campos de batalla susceptibles de ser interpelados violentamente y a su vez cuerpos-resistencia que cortocircuitan las normatividades: para muchas personas «la primera revolución es la supervivencia» (La Radical Gai). Con este libro queremos reclamar las posibilidades políticas de los cuerpos raritos, de las performatividades cotidianas de los géneros —en la calle, en el trabajo o en la familia—, de la teatralidad o la parodia que ironizan la naturalización sexual y abren nuevos espacios de lo inteligible y lo vivible, y de muchas otras formas de hacer políticas *queer* que no alcanzan el grado de seriedad de la militancia tradicional (¿masculina?). Porque «el pensamiento de una vida posible es sólo una indulgencia para aquellas personas que se saben a ellas mismas como posibles. Para aquellas que están aún intentando ser posibles, la posibilidad es una necesidad» (Butler, 2001: 19).

Los movimientos, prácticas y figuraciones habitables *queer* transforman una situación vital de vulnerabilidad radical en una posición desde la que responder políticamente a las normatividades múltiplemente impuestas. Por ello, no queremos que lo *queer* se convierta en una marca banalizada por la que se consume a «el otro» exótico —en este caso a «las otras raritas». Es preciso un mayor debate sobre las diferentes alianzas que se generan con diferentes instituciones, ámbitos académicos o artísticos, con el peligro de reificación y desideologización que ello puede conllevar. Problematizar los reconocimientos parciales que utilizan referencias a multitudes *queer* sin cuestionarse cuerpos, géneros o deseos normativos, o sin que se hagan vulnerables las posiciones seguras ni se cuestionen las prioridades políticas y sus sujetos centrales.

Hacer una apuesta por los *feminismos queer* requiere atender a cómo las diferentes opresiones están articuladas, a cómo el racismo, el clasismo y el heterosexismo se (re)producen violentamente en nuestra cotidianeidad, y evitar la salida fácil de fijar *a priori* una exclusión primaria. Porque aunque la homofobia es una opresión violenta en nuestra sociedad heterosexista, y la transfobia todavía más, se adoptan y son vividas subjetivamente de formas muy diferentes en función del género, la clase social, la condición rural o urbana, el tener o no tener papeles, o estudios, o resultar más o menos vulnerable a múltiples interpelaciones racistas. En ocasiones, la homofobia puede constituirse en el trasfondo no marcado desde el que se experimenta el racismo o la amenaza constante de ser expulsado de un país —tal y como nos describe Encarnación Gutiérrez en su texto—. Por eso, lo *queer* no debe anular las diferentes diferencias y las implicaciones vitales que suponen; y por eso debemos estar muy atentas a tendencias homogeneizadoras sexistas y racistas sobre *quién* es percibido como sujeto referente de lo *queer* y no presumir un sujeto político ya formado ni una agenda política establecida y fija *a priori*.

Porque tenemos que abordar aquí y ahora la situación de un creciente colectivo de transex, lesbianas y gais que han inmigrado al Estado español en muchos casos como estrategia de supervivencia, quizá buscando un espacio no tan hostil hacia lo «homo/trans», pero que se encuentran con una creciente hostilidad hacia lo «otro extranjero/inmigrante». Y a su vez, considerar los conflictos que emergen en el propio reforzamiento identitario de las

comunidades diaspóricas, que en una situación de vulnerabilidad por la hostilidad hacia lo otro, refuerzan las fronteras de la identidad comunitaria, excluyendo a aquellas personas que no reproducen férreamente la recreada tradicionalidad de la identidad diaspórica con prácticas homóbofas y machistas.

Porque debemos estar alerta en relación con la utilización de la homosexualidad, pero también de la homofobia,[8] como mecanismos de denigración del otro para justificar racismos y etnocentrismos; pero también alerta con respecto de la utilización del racismo como defensa frente a la lesbo/homofobia, lo que no es sino una forma de homofobia racista que anula y denigra a gais y lesbianas reconocidas como pertenecientes a «otras razas». Desactivar un régimen de reconocimiento por el cual las identidades se establecen como exclusivas y excluyentes: las personas gais y lesbianas son blancas y nacionales y las personas inmigrantes son heterosexuales.

Atender en cada caso al despliegue concreto de posiciones y relaciones, y a los diferenciales de poder que los conforman, porque no tenemos garantías de ocupar *a priori* una posición de privilegio o de exclusión. Necesitamos dar cuenta de *cómo* ciertos cuerpos, ciertas relaciones y ciertos deseos, en contextos concretos pasan a ser más o menos vulnerables que otros. Así, una mujer, blanca, europea, lesbiana puede sentirse vulnerable en un contexto masculino y heterosexista inmigrante, y al tiempo mantener el privilegio y la seguridad de su ciudadanía, y al tiempo desplegar un comportamiento racista, y al tiempo ser explotada en un trabajo precario.

Porque el heterosexismo, el clasismo, el racismo y el etnocentrismo se refuerzan y se constituyen mutuamente. Mientras escribimos estas líneas, el respetable periódico *El País* se lucra publicando en sus páginas un anuncio publicitario bajo el reclamo «¡Alerta!», donde se insta al rechazo de la ley de matrimonios homosexuales porque, si se aprueba, «el sida y otras enfermedades de origen homosexual proliferarán» y porque «gays de todo el mundo buscarán refugio en España» (*El País*, 25 de mayo de 2005: 8). Como señalan Sejo Carrascosa y Fefa Vila en su artículo, «el sida ha sido y sigue siendo, el gran reto que nos ha confrontado a cada una de nosotras con la homofobia, el racismo, el sexismo y el clasismo, en el mismo corazón de las sociedades occidentales, y de los países más ricos y poderosos del planeta». A esta homofobia que sigue asociando irresponsablemente dicha enfermedad con los gais varones,[9] se le añade el sexismo en la investigación que ha hecho que

---

8 El 6 de mayo de 2002 fue asesinado el político holandés Pym Fortuyn que hizo de la contraposición forzada de homosexualidad e Islam uno de los puntos fuertes de su agenda política. Partiendo de paradigmas tan probadamente eugenésicos como el darwinismo social, el malthusianismo, o la antropología organicista, declaraba que el Islam era un peligro para «nuestro» occidente «supuestamente» más avanzado en materia social. Sus derechos ilustrados estaban en peligro. Fortuyn pretendía establecer una política gay dentro de un espacio no abyecto que le posibilitara el acceso a una ciudadanía de primera dejando atrás aquellos discursos que lo hacían no apto para ostentar la jefatura de un Estado. Pero, ¿no será acaso el neoliberalismo un sistema aséptico de homofobia?: para Fortuyn «gay» era un valor occidental, un triunfo de occidente, que habría que salvaguardar frente al peligro de culturas subdesarrolladas que amenazaban «nuestro» *welfare.*

9 Es de sobra conocido por todas el discurso en el que se iguala sida a homosexualidad y muerte. El 13 de febrero de 2005 las autoridades de salud pública de EE UU alertaban de la aparición en Nueva York de una nueva cepa de VIH especialmente agresiva encontrada en

apenas existan estudios sobre el tratamiento del sida en mujeres. Pero además los medios han representado a la respetable mujer blanca, heterosexual y casada como «víctima» pasiva del sida y a la «mala» mujer inmigrante, prostituta o drogadicta como la portadora y transmisora del virus. Otro ejemplo de las complejas interacciones entre ideologías racistas, heterosexistas y coloniales, denunciado por Cheryl Chase en su texto, son las implicaciones coloniales de la enorme diferencia entre la atención mediática y la crítica moral hacia la ablación genital femenina en África y la indiferencia ante la mutilación genital intersexual institucionalizada y legitimada médicamente en occidente: si bien ambos procesos cumplen funciones sociales semejantes —normalizar a las personas para su vida hetero-sexual y su normalización vía matrimonio—, uno es descrito como un producto residual de una sociedad atrasada y el otro se presenta como parte de una retórica de progreso donde la técnica nos ofrece la promesa de trascendencia de los límites naturales.

Desde diversas experiencias de vulnerabilidad no equiparables ni asimilables; desde ser interpeladas y violentadas como abyectas; desde la hipervigilancia de espacios propios e impropios; desde los aprendizajes de cómo aparentar y «pasar por» géneros y/o nacionalidades como estrategias de supervivencia; desde la experiencia de habitar las fronteras geográficas de los cuerpos, las nacionalidades y los deseos; desde el conocimiento de que nuestras diferentes diferencias importan y que hay que dar cuenta de ellas; queremos proliferar en encuentros promiscuos que no eludan estas complejidades constitutivas, ni sus contradicciones y conflictos.

«Tres manzanas cayeron del cielo: una para nosotras, otra para las que inician el tránsito y la tercera para las que nos acompañan....»

Madrid, Junio 2005
Carlos Bargueiras Martínez,
Silvia García Dauder,
Carmen Romero Bachiller
GtQ-Mad

un paciente homosexual, que mantenía múltiples relaciones sin condón —hemos de sobre–entender que con diferentes personas—, al tiempo que usaba metanfetaminas en forma de cristales... Pero, ¿dónde reside la auténtica novedad científica de esta noticia? Cualquier manual sobre sida nos explica cómo el virus que causa la enfermedad es capaz de mutar mil millones de veces en una sola persona en el espacio de veinticuatro horas. Luego ¿la novedad es que según un discurso heterocentrado un cuerpo homosexual es el *topos* ideal donde puede alojarse la quintaesencia de la muerte? ¡Menuda novedad!



Flyer-GtQ, Junio, 2005. Intervención contra la manifestación homófoba que tuvo lugar en Madrid el 18 de junio de 2005 bajo el lema «la familia importa». (Original en color).



Intervención de GtQ en la manifestación del «orgullo», Madrid 2003.

Referencias bibliográficas

AUSTIN, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras,* Barcelona, Paidós, 1962/1988.

AZIONE GAY E LESBICA FIRENZE, «Documento de adhesión al fórum de Génova», en www.antagonismogay.org

BORNSTEIN, KATE, *Gender Outlaw. On men, women and the rest of us*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994.

BUTLER, JUDITH, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 1990/2001.

BUTLER, JUDITH, «La cuestión de la transformación social», en Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler y Lidia Puigbert, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2001.

FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1976/1998.

GUATTARI, FELIX, «Micropolítica del fascismo» en *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches, 1977.

HALBERSTAM, JUDITH, «Nuevas subculturas performativas: dykes, transgéneros, drag kings, etc», *Seminario Retóricas del Género/Políticas de identidad,* UNIA, Sevilla, 2003. Disponible en http://www.sindominio.net/karakola/retoricas/halberstam2.htm

MIELI, MARIO, *Elementos de crítica homosexual*, Barcelona, Anagrama, 1979.

MARCASANO, PORPORA (2002), *Transessuali, transgender o degenerate: i corpi del reato*, Forum Social Europeo, Florencia, viernes 8 de Noviembre 2002. Disponible en http://www.antagonismogay.org/modules.php?name=News&file=article&sid=38.



Contraportada *De un Plumazo*, número 5 , La Radical Gai, Madrid, 1995.

1. Desde los márgenes

Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español

Gracia Trujillo Barbadillo

El movimiento queer *es anti-institucional con una crítica a la normalización: uno/a no tiene que volverse normal para convertirse en alguien legítimo.*

Judith Butler

1. De la injuria y la exclusión

Queer es un insulto, un término cargado de estigma. Corresponde a lo que no se ajusta a la norma sexual, lo que es raro, extraño, desviado: en castellano traducciones comunes son marica o bollera. Además, *queer* hace referencia a un conjunto de teorías y prácticas políticas.[1] El activismo *queer* surge a finales de los años ochenta en el seno de comunidades como las lesbianas chicanas de California o las lesbianas negras,[2] que se rebelan contra su «extranjería» no

1 Ha existido un intercambio constante entre teoría(s) y política(s) *queer*, lo que ha permitido desdibujar los límites entre unas y otras e ir más allá de la concepción binaria de estos dos ámbitos definidos uno por exclusión del otro. El término *teoría queer* aparece en 1991 en un artículo de Teresa de Lauretis en el número 2 de la revista *Differences* en el que denunciaba que los «estudios de gays y lesbianas» se habían «integrado» demasiado cómodamente en la Universidad, y además se preguntaba por el papel de los estudios lésbicos en ese conjunto unido por una «y». De Lauretis defendía que era necesario que este tipo de estudios realizara una reflexión teórica mucho más crítica y más atenta a las diferencias dentro de la comunidad feminista y gay (de orientación sexual, de sexo, de raza, de clase social...). La *teoría queer*, en la expresión que utilizó ella entonces (y que en 1994 criticaría en la misma revista por haberse convertido en algo «vacío»), que más que una teoría entendida como *corpus* acabado es un conjunto de teorías o estudios en formación, va a problematizar no sólo los espacios políticos del movimiento de gays y lesbianas sino también el ámbito de los estudios académicos de gays y lesbianas. Ricardo Llamas (1998) propuso el término *teoría torcida* como posible traducción del vocablo inglés *queer theory* siguiendo la etimología latina del término (*torquere*). Para una exploración detallada del término se pueden consultar, entre otras, Judith Butler (1993/2002: 313-339) y Juan Vicente Aliaga (2000).

2 Referencias clave son los trabajos de lesbianas chicanas como Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval y los de feministas lesbianas negras como Barbara Smith y Audre Lorde, entre otros. Véase el libro de Anzaldúa *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) en el que habla de la «nueva mestiza» que se encuentra en la intersección de diferentes culturas e identidades, y la antología coeditada con Cherrie Moraga *This Bridge Called My Back: Writtings by Radical Women of Color* (1981). De las feministas lesbianas negras véase Gloria Hull, Bell Scott y

sólo de la cultura dominante sino del propio movimiento de gays blancos y de clase media que decía representarlas. Las minorías sexuales excluidas por pobres, por negras, por seropositivas, por *plumeras*..., siguiendo la estrategia política del autonombramiento para adelantarse a la injuria,[3] se apropian del término y lo utilizan como reivindicación de su ser desviado y dicen somos bollos, maricas, transexuales, osos, transgéneros, intersexuales, sadomasoquistas... somos *queer*.

El término *queer*[4] es un término paraguas que pretende englobar a todas estas disidencias sexuales. Supone una ruptura (auto)crítica, desde dentro pero desde los márgenes, del movimiento de gays y lesbianas y su defensa de la normalización e integración de las minorías sexuales. Este capítulo analiza qué acciones y representaciones llevan a cabo los grupos políticos *queer* en el Estado español; en concreto, qué tipo de imágenes utilizan para representarse a sí mismos y por qué. La organización del capítulo es la siguiente: a continuación analizo *qué* contestan los grupos *queer* de la cultura dominante y del discurso «gay y lésbico». En el tercer apartado incluyo algunos ejemplos de *cómo* resisten: qué representaciones y miradas propias contraponen a las existentes. El cuarto está centrado en el estudio de dos casos concretos de representación *queer*: una *performance* de *drag-kings* y una acción crítica con el documento nacional de identidad que constituye un ejemplo de lo que podíamos denominar «activismo transversal». En el quinto y último concluyo mostrando que la representación *queer* va más allá de lo meramente artístico o estético, abriendo nuevos espacios de contestación, provocación y visibilidad a las minorías sexuales que irrumpen con cuerpos, deseos y placeres en el ámbito de la práctica política y académica (de los «estudios de la mujer» o «estudios de género»). Estas minorías reclaman representarse a sí mismas en lo que constituye un ejercicio de contestación radical frente a la normalización e integración del movimiento de gays y lesbianas y frente al régimen de silencio e invisibilidad de la cultura dominante en relación con todo lo que se escapa del coto de la «normalidad» sexual. Mostraré, asimismo, que lo *queer* no es sólo un producto importado del exterior, sino que las múltiples influencias, tránsitos y éxodos de los que bebe se traducen, se articulan, y se reformulan en –al tiempo que problematizan– el espacio y la política local.

Barbara Smith, *All the Women are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women´s Studies* (1982), una provocación a las feministas blancas para que se interroguen sobre sus actitudes racistas, y *Sister Outsider (*1984), de Audre Lorde.

3 Un interesante análisis de la injuria –real o potencial– como elemento desvalorizador omnipresente en la vida de los gays y las lesbianas se encuentra en Didier Eribon (2001: 55- 67).

4 Respecto a la utilización del término *queer* en inglés (como adjetivo y también como verbo: *to queer*) hay que señalar que uno de los rasgos que lo hace interesante es que incluye tanto al masculino como al femenino y permite reflejar la diversidad de las denominadas sexualidades periféricas (los trans, las bollos, los maricas, y todo lo «rarito»), aunque también se ha señalado la posible despolitización de esa inclusividad semántica, y el peligro de apropiación fuera de las minorías sexuales que sufren la opresión social («no todos somos *queer*»). *Queer*, además, pierde fuera del contexto anglosajón el tono radical del término. También hay que apuntar que, en ocasiones, el término *queer* se ha traducido apresurada (e interesadamente) como «marica», cuando de esta manera no sólo pierde ese carácter más inclusivo del término en inglés, sino que además no se hace justicia a la deuda que el activismo y la crítica *queer* tienen con la teoría y la práctica política feministas. Sobre esta interesada traducción, véase la anotación que hace Beatriz Suárez, en Xosé Buxán (1997: 270).

El análisis está centrado, por lo tanto, no en lo que los grupos *dicen* (el denominado «análisis del discurso») sino en lo que los grupos *hacen* (las acciones y representaciones que llevan a cabo).[5] Este artículo utiliza literatura secundaria sobre la teoría y el activismo *queer* y el análisis de fuentes primarias (las imágenes de grupos significativos:[6] carteles, *fanzines*, panfletos, manifestaciones y actos que han influido o que son importantes desde el punto de vista de la representación), si bien, por cuestión de espacio, incluyo aquí sólo algunos ejemplos. Finalmente, este capítulo pretende ser una aportación al análisis de la práctica y las representaciones políticas *queer*, respondiendo a la necesidad existente de estudiar, archivar y reflexionar sobre la protesta *queer* que se viene desarrollando en el Estado español desde principios de los años noventa.



«Es-cultura Lesbiana» de la serie fotográfica «Es-cultura Lesbiana», LSD, Madrid, 1995. (Original en B/N).

2. Identidades en fuga

Las «multitudes *queer*» (Preciado, 2003) aparecen en escena con una serie de interrogantes sobre las precondiciones de la identidad (qué elementos hay que tener para ser considerada, por ejemplo, una «mujer») y sus efectos (a quién incluimos y a quién dejamos fuera de esa etiqueta identitaria).[7] El activismo *queer* no sólo cuestiona que la acción política tenga esa base «natural» y estable (ser «gay», ser «transexual»), sino que va más allá incluso de la defensa de la mera «diferencia» de los gays y las lesbianas y de la «tolerancia» hacia ellos. Los grupos *queer* rompen el determinismo identitario, que había sido necesario en su momento para la movilización, y se rebelan contra la concepción de las identidades como algo inamovible y contra las relaciones de poder que se establecen en el seno de esas identidades;

---

5 Un interesante análisis sobre cómo los medios de comunicación representan a gays, lesbianas y transexuales alimentando los estereotipos y los prejuicios y utilizándolos como «carnaza mediática» se puede encontrar en Llamas (1997). Sobre representaciones artísticas en torno al género y la sexualidad se puede consultar el recorrido que hace Aliaga a lo largo del siglo XX (2004).

6 LSD (Lesbianas Sin Duda), la Radical Gai, *Bollus Vivendi*, KGLB (Colectivo de Gays y Lesbianas de Burgos) y GtQ-MAD (Grupo de Trabajo *Queer* de Madrid).

7 La filósofa francesa Monique Wittig (1992) llamó la atención sobre la idea de que las categorías «mujer» y «hombre» no son verdades fundacionales sino tan sólo «formaciones imaginarias», que además sitúan a las minorías sexuales en posiciones subordinadas. Desde el feminismo *queer* (también denominado post feminismo *queer*), teóricas, como las mencionadas chicanas y negras, o Judith Butler, Teresa de Lauretis y Judith Halberstam, entre otras, han realizado una crítica del sujeto unitario del feminismo: mujer blanca, de clase media y heterosexual. Es interesante, en este sentido, la similitud entre la relación crítica que supone el término *women of color* y *queer*.

defienden, en cambio, una visión de las identidades como afinidades del «aquí y ahora» más que como esencias inmutables e incontaminables.[8] Como señala Teresa de Lauretis (1995) citada en Mongrovejo (2000:159):

> Algunas lesbianas «siempre» han sido lesbianas. Otras, como yo, han «devenido» lesbianas. Tanto construcción sociocultural como efecto de las primeras experiencias de la infancia, la identidad sexual no es innata ni simplemente adquirida, sino dinámicamente reestructurada por específicas formas histórica y culturalmente hablando.

Además de la crítica a las políticas identitarias por limitadoras, los grupos *queer* arremeten contra esa sección normalizadora del movimiento de gays, lesbianas, y transexuales, antes mencionada, que ha promocionado la idea de la disolución de las categorías sexuales (son sólo «prácticas») y de que la identidad gay y lésbica es algo inexistente.[9] Otros grupos se sitúan en el punto intermedio y defienden las identidades como mera estrategia.[10] Ante estos posicionamientos, las «multitudes *queer*» van a combinar las estrategias hiper-identitarias o diferenciadoras con las postidentitarias o críticas con las identidades fijas (Preciado, 2003: 5). En otras palabras, los sujetos *queer* se mueven entre mostrar sus *rarezas* y no mostrarlas, entre ser visibles en ocasiones y no en otras, «aparecer» en acciones puntuales (frente a las posiciones más integradoras que defienden la visibilidad «a toda costa» como estrategia política). Ser *queer* supone, a fin de cuentas, estar en fuga constante del ser nombrados, identificados, controlados por el sistema.

Las políticas y la crítica *queer* no sólo se movilizan en torno a la existencia de *otras* identidades sexuales sino también se centran en cómo grupos de *otras* razas, clases sociales, nacionalidades, etc. viven y gestionan deseos y placeres sexuales distintos a la norma heterosexual. De esta manera, una de las críticas *queer* a la denominada política de la identidad se refiere a que ésta privilegia a los que la sexualidad les supone su «marca» principal; este sería el caso, por ejemplo, de los hombres blancos gays (Duggan, 1998:566). En este sentido, la crítica de las lesbianas a su exclusión en los colectivos «gays» fue crucial en el surgimiento del movimiento *queer*;[11] a ésta hay que añadir los conflictos ideológicos y organizativos entre las propias lesbianas,[12] y la incapacidad del

---

8 Estos debates sobre la cuestión de las identidades y sobre cuáles son las estrategias más eficaces para la transformación social se han producido también en círculos postcoloniales, postestructuralistas y feministas. Desde esta literatura se ha cuestionado de igual manera la noción de una identidad fija no sólo porque se trate de una ficción previa a la movilización sino porque crea exclusiones de los sujetos que dice representar.

9 En el caso español, la Fundación Triángulo es el máximo exponente de la defensa de la ausencia de una identidad gay y lésbica diferenciada y de la crítica al «comunitarismo». La posición de este grupo se puede consultar en Sánchez, Miguel Ángel y Pedro A. Pérez (2000).

10 Sobre la utilización de las identidades como estrategias políticas véase Mary Bernstein (1997).

11 De la misma manera que había sucedido con el feminismo. Las lesbianas que se rebelaron contra los estándares de pureza del movimiento (sobre todo las lesbianas *S/M* y las *butch-femme*) encabezaron la corriente denominada pro-sexo, junto a heterosexuales «liberadas» sexualmente y a mujeres cercanas al feminismo radical clásico (Rubin, 1993).

12 En Estados Unidos, muchas lesbianas se unieron, durante los conflictos en torno a la pornografía (las llamadas *sex wars*), a los grupos *queer* al no sentirse identificadas ideológicamente con el discurso del lesbianismo feminista, que era «[a]nti sexo, anti gays, de

movimiento de gays y lesbianas de hacer frente a la crisis del SIDA (Llamas, 1998). Grupos que surgen en Estados Unidos (y se extienden posteriormente por Europa) en los años noventa como las *Lesbian Avengers*,[13] ACT UP,[14] *Queer Nation* y las *Radical Furies* defienden, en momentos puntuales, la unión en la protesta de gays y lesbianas, la acción directa cargada de provocación (la estrategia *in your face*, en tu cara) contra la homofobia y la invisibilidad de las minorías sexuales,[15] la denuncia del silencio y de la desidia política ante el SIDA y la integración del antirracismo, el antisexismo y el anticlasismo en la protesta y la movilización. En el Estado español, surgen casi de manera contemporánea en la primera mitad de los años noventa dos de los grupos más significativos del activismo *queer*: LSD (Lesbianas Sin Duda) y la Radical Gai, que establecen conexiones con estos grupos en Estados Unidos, Inglaterra y Francia.



Manifestación contra el ejército y por la Insumisión. Intervención de La Radical Gai y de LSD, Madrid, 1994

3. Las minorías *queer* resisten y cómo

Los grupos *queer* españoles van a cuestionar las representaciones, los espacios y los discursos normativos sobre las minorías sexuales, haciendo hincapié en la necesidad política de nombrarse, «contarse» y representarse a ellos y a ellas mismas. Frente al lenguaje normativo, utilizan la autodenominación que se adelanta al insulto comentada antes (el *fanzine* de LSD se llamaba *Non Grata*). Frente a las representaciones, de, por un lado, la cultura dominante cargada de puritanismo, prejuicios o «tolerancia» hacia las minorías sexuales, y, por

---

clase media, blanco y homogeneizador. Rehusaron la categoría "lesbiana" y adoptaron "queer" como marca de separación de tal política, como distintivo de su disidencia ideológica» (Duggan y Hunter, 1995: 14). A este respecto, véase también Smyth (1992). En el caso español en los años noventa se da una dinámica muy similar, exceptuando la diferencia racial.

13 Grupo lésbico de acción directa. La escritora y activista Sarah Schulmann, una de sus fundadoras, ha compilado la información sobre el colectivo en *My American History* (1994).

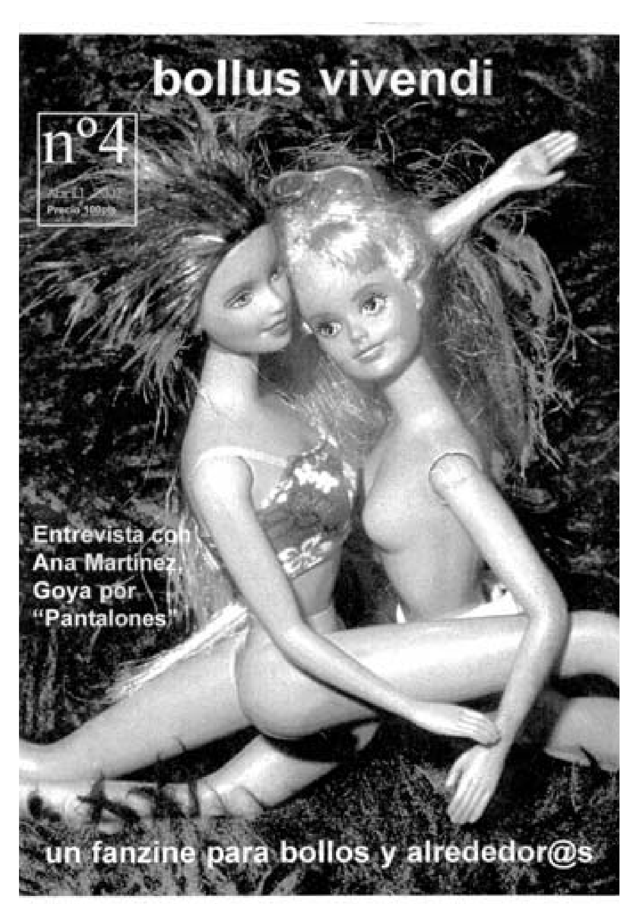
14 *AIDS Coalition to Unleash Power*, cuya vertiente artística se llamó *Gran Fury*. ACT UP se creó en Nueva York en 1987 y extendió a otras ciudades estadounidenses y europeas (en concreto a París, en 1989) su triángulo rosa y sus carteles y eslóganes demoledores (Silencio = Muerte, Acción = Vida). Sobre la «histeria» del SIDA en Estados Unidos y la creación de ACT UP véase Schulmann (1994). Sobre ACT UP-París, se pueden consultar los textos recogidos en la excelente compilación sobre la pandemia del SIDA de Ricardo Llamas (1995: 249-281).

15 Uno de los eslóganes más conocidos y que hace referencia a la visibilidad es el de *Queer Nation,* grupo creado en Nueva York en 1990 (luego se extendería a Chicago y San Francisco; en Londres el grupo se llama *OutRage*) que proclama: *We are here, we are queer, get used to it* («aquí estamos, somos *queer*, ve acostumbrándote»).



«Es-cultura Lesbiana» de la serie fotográfica «Es-cultura Lesbiana», LSD, Madrid, 1995. (Original en B/N).

otro, de un movimiento de gays y lesbianas que busca la integración social y la obtención de derechos —y que presenta, en general, una imagen normalizadora, integradora, pulcra, asexuada, homogeneizadora de la diversidad sexual— los grupos *queer* sacan a la palestra la multiplicidad de prácticas y cuerpos que reclaman su espacio y cuestionan la heterosexualidad como norma obligatoria y régimen político (Rich, 1980; Wittig, 1992). En la exposición de LSD titulada «Es-cultura lesbiana»[16] el cuerpo bollero irrumpe en escena, sin necesidad de vistos buenos, como cuerpo disidente y orgulloso que reivindica placeres diversos (y perversos) al margen de la norma y el control heterosexual. LSD presenta aquí una mirada propia cargada de subversión en torno a los deseos y placeres lesbianos, que transgrede las representaciones previas del lesbianismo feminista (homogenei-zadoras y no sexualmente explícitas) y las dirigidas a un público heterosexual masculino (lesbianas hipersexuales con *looks* muy femeninos). Las imágenes *queer* suponen un giro radical: son esa irrupción de cuerpos con múltiples deseos, sujetos y sexualidades invisibles que interpelan a esas otras miradas y discursos sobre sí mismos.



Portada del fanzine «Bollus Vivendi», número 4, Madrid, abril, 2001.

El colectivo *Bollus Vivendi* realiza una parodia de esa representación de la sexualidad lesbiana para los heterosexuales masculinos con una imagen de dos muñecas *barbies* en posición erótica. La imagen pone en evidencia el «montaje» de la pornografía destinada a los hombres heterosexuales, lesbianas hipersexuales con aspecto cuasi felino (o mejor, de mujeres heterosexuales que *hacen de* lesbianas), al tiempo que realiza un guiño a la mirada bollera y a las relaciones eróticas (y políticas) *butch-femme* entre lesbianas; en este caso serían dos *femmes* cuyo deseo es autónomo de la mirada ajena heterosexual.[17]

16 Exposición fotográfica que se realizó en los meses de junio y julio de 1995 en el bar *La Lupe* y posteriormente en *El Mojito* dentro de una campaña de acción y visibilidad de LSD. Ver *Non Grata*, junio y julio de 1995.

17 Sobre las relaciones eróticas *butch-femme* entre lesbianas uno de los mejores textos es el de Joan Nestlé, «The *Fem* Question», en Vance (ed.) (1984).

Las representaciones *queer* cuestionan la «normalidad» que construye a las minorías sexuales como extrañas y desviadas, jerarquizando las sexualidades en niveles de respetabilidad y visibilidad (Rubin, 1993: 279). Las minorías *queer* se rebelan contra esta jerarquía sexual que estructura el sexo como «bueno» (normal, natural, saludable) y «malo» (anormal, antinatural, patológico), y establece entre ambos extremos una serie de fronteras sexuales que marcan la virtud y el vicio, el orden sexual y el depravado caos. Como señala Gayle Rubin (1993), en el borde de la respetabilidad están las parejas estables gays y lesbianas, seguidos en el descenso hacia el sexo «malo» por los gays y lesbianas promiscuos, hasta llegar a los niveles más bajos de la jerarquía sexual, los más estigmatizados: prostitutas, travestis, transexuales, sadomasoquistas, fetichistas, etc. La importancia de esta jerarquía reside en que la heteronormatividad no sólo necesita de las desviaciones para existir (Sedgwick, 1998) sino que se refuerza una y otra vez a través de penalizaciones a lo «rarito» (Butler, 1990). Como apunta Beatriz Suárez:

> Quienes practican las formas de sexualidad bien consideradas reciben como recompensa la respetabilidad, la legalidad, la visibilidad y la libertad de expresión y de actuación, la movilidad física y social, el reconocimiento de su salud mental y el apoyo institucional. La disidencia sexual se castiga con la presunción de enfermedad mental, con la ausencia de respetabilidad, la invisibilidad, la criminalidad, la pérdida de apoyo institucional y las sanciones económicas (1997: 262).

No hay que olvidar que en nuestro país travestis, gays, lesbianas y transexuales han sido considerados «peligrosos sociales», susceptibles de incurrir en delito de «escándalo público», hasta hace relativamente poco.[18] «Peligrosas» y «escandalosas», *queer*, en definitiva, son ese conjunto de sexualidades «malas», las también denominadas «periféricas» o «disidentes», relegadas a la invisibilidad y a los márgenes. Y a partir de los ochenta también «enfermas», «contagiosas», víctimas (¡y culpables!) de la pandemia del SIDA, supervivientes en un contexto extremadamente homófobo. El SIDA (y el *outing*) son dos elementos clave para entender el activismo *queer* en el Estado español (como había sucedido también fuera), que en gran parte surge como respuesta radical y llena de rabia a la crisis de la pandemia y que va a animar la colaboración entre bolleras y maricas. El SIDA es urgente, exige movilizarse, establecer redes, trabajar en la

---

18 La Ley de Rehabilitación y Peligrosidad Social (LPRS) convirtió en «peligrosos sociales» al conjunto de las minorías sexuales. El régimen franquista no penalizaba expresamente la homosexualidad, pero existían tres formas de perseguirla legalmente: la LPRS, el delito de escándalo público (art. 431 del Código Penal), y el Código de Justicia Militar, si bien este último era sólo aplicable a las personas integrantes del cuerpo militar. La LPRS venía a sustituir a la Ley de Vagos y Maleantes de 1954, que, a su vez, era heredera de la instaurada durante la Segunda República, en 1933 (que no incluía a los «homosexuales»). Anteriormente, la Dictadura de Primo de Rivera sí había sancionado legalmente la homosexualidad en el Código Penal. La LPRS no fue derogada hasta 1979. El delito de escándalo público se mantuvo hasta 1988. Sobre la LPRS se pueden consultar, entre otros, López Linaje (1977) que incluye los testimonios de los «peligrosos sociales», De Fluviá (1978) y Pérez Canovas (1996).



Cartel de La Radical Gai, Primero de diciembre, Día internacional de la lucha contra el SIDA, Madrid 1996.

prevención, y denunciar la pasividad de las instituciones y de grupos «gays» como el COGAM (creado en 1986), que se encontraba paralizado en una respuesta prudente: el SIDA no es más que homofobia, no hay que hacer nada. La Radical Gai, surgida de una escisión del COGAM en 1991, plantará cara a la situación (*in your face*) tal y como hicieron otros grupos como ACT UP en Nueva York o París.

El SIDA coloca en primera línea los cuerpos, los enfermos y los sanos, que pasan a ser un auténtico campo de batalla, como había sucedido con el aborto en los años ochenta.[19] Estos cuerpos ponen en entredicho los límites de la «identidad gay»: en los carteles, fanzines y representaciones acerca del SIDA (combinación de imagen y textos en tono de denuncia), los entonces denominados «grupos de riesgo» como las prostitutas, y los yonkis, aparecen junto a los maricas (y las bolleras). Las lesbianas de LSD harán también campañas de prevención, al igual que sus compañeros gays («protege tu amor del SIDA») en un ejercicio de denuncia y de visibilidad. Pero no sólo son los cuerpos los que están en ese momento en primera línea, sino también los afectos y las alianzas político-sexuales entre maricas, bolleras, transexuales, trabajadoras del sexo y otros grupos de estas «multitudes». En este contexto, LSD y la Radical Gai llevaron a cabo una estrategia de alianzas y acciones puntuales, como las realizadas durante varios 1 de diciembre, Día Internacional del SIDA, contra la desidia política del Ministerio de Sanidad respecto al tema.

Ante tanta hostilidad política y social, y ante el régimen de invisibilidad y silencio, los grupos *queer resisten*. Intervienen como maricas, bolleras, travestis, transexuales, etc., en su ámbito local, en los espacios y contextos políticos heterosexuales de barrios como el madrileño de Lavapiés. Defienden que la



Cartel de LSD y La Radical Gai. Taller «Sexo seguro y bollero», Jornadas Feministas del Estado español, Madrid, diciembre, 1993.

---

19 Barbara Kruger compuso la obra *Your body is a battleground* (texto e imagen) en 1989 para convocar una manifestación proabortista, en un momento en el que la política del presidente Bush (padre) amenazaba este derecho en Estados Unidos. El cartel se puede ver en Aliaga (2004: 82).

20 La concepción del poder de Foucault es uno de los elementos centrales de la teoría y las prácticas *queer*. El poder entendido, no como el conjunto de instituciones que garantizan la sujeción de los individuos, sino como una red compleja de «relaciones de poder» susceptibles de producirse en todas partes. El poder no se adquiere sino que se ejerce y «donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor, por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder» (Foucault, 1976/1998: 116).

práctica política *queer* no se sitúa en el afuera político (en una posición separatista), al entender que «los instrumentos de lucha contra el régimen heterosexual provienen de la heterosexualidad misma» (Bourcier, 2000: 15). Frente al poder, la estrategia no puede ser la «huida» al refugio separatista, sino la *resistencia.*[20] Entre la estrecha política identitaria y los proyectos universalizadores (de clase, de nación, etc.), la política *queer* defiende una acción sensible a los contextos históricos y locales (Duggan, 1995). El objetivo era (y sigue siendo) problematizar y cuestionar los espacios políticos y de ocio heterosexuales locales (como Lavapiés), en un momento (inicios de los años noventa), en el que surgía el barrio *gay* de Chueca, espacio de encuentro pero también del denominado «comercio rosa». Lo que interesaba era establecer una red de redes con los colectivos con los que los grupos políticos *queer* interaccionaban en Lavapiés, que a su vez también cuestionaban las dinámicas establecidas en los espacios donde se movían, como los okupas, grupos feministas, insumisos, asociaciones vecinales, etc. Los grupos *queer* se centran en estas micropolíticas desde los márgenes, que resisten a las normas genéricas y a las prácticas sexuales hetero-normativas, sin una base identitaria homo-génea; renuncian a intervenir en los circuitos de la «gran política» tradicional (Bourcier, 2000: 14 y 15).



Cartel «Insumisión marica», EGHAM, Bilbao, 1995.

En este sentido, una de las críticas más importantes de los grupos *queer* en el Estado español va dirigida a un movimiento de gays y lesbianas posibilista que, a partir de mediados de los años noventa, entra en la arena política tradicional, reclamando la obtención de derechos como objetivo primordial. Para maricas y bolleras *queer*, sin embargo, la crítica a la integración, la normalización, y la respetabilidad, como elemento que afianza los valores de género tradicionales, juega un papel central (Aliaga, 2000: 37). Los grupos *queer* españoles ponen de esta manera en marcha unas representaciones (hiper)identitarias cargadas de provocación y orgullo, que iban de la mano de un cuestionamiento de las identidades «gay» y «lesbiana» y de las estrategias políticas existentes. Las minorías sexuales *queer* toman el espacio público con un discurso sexual explícito, que es, además, anticapitalista y antimilitarista.

4. Dos acciones y representaciones *queer*: el cuerpo como espacio político

---

21 FTM = *Female to Male*. Hace referencia a los transexuales masculinos, en proceso de cambio a un cuerpo masculino. Ese cambio puede incluir hormonación y operación de cambio de sexo, aunque esta segunda no tiene por qué producirse necesariamente.



Fiesta-taller *Drag-king*, «Noche de reyes», GtQ, Escalera Karakola, Madrid, 5 de enero, 2004.

Las imágenes de los grupos *queer* sacan a la luz la pluralidad de identidades, comunidades, subculturas, cuerpos de *punky femmes*, transgéneros, intersexuales, *drag-kings*, *ciborgs*, FTM,[21] lesbianas maricas, etc. en los que se inscriben los cortocircuitos de la máquina heterosexual, los «fallos» en la cadena sexo biológico - género - deseo - objeto de deseo - prácticas sexuales. Frente a la idea de que la masculinidad y la feminidad son identidades sexuales originales y la homosexualidad es una imitación, una mala copia, los y las *queer* resignifican de manera paródica, a lo *camp*, estas identidades «originales». Con esta resignificación salen de los márgenes de la cultura y de la sociedad e intervienen con códigos y representaciones propias, en un proceso cargado de potencial subver-sivo. Los grupos *queer* beben de la obra de Butler (1990) y utilizan su definición de género en términos de *performance* para desnaturalizar la diferencia sexual: lo masculino y lo femenino son mascaradas, son actuaciones, no son naturales, son aprendidas. Comportamientos que se van adquiriendo al ser repetidos como si fueran casi un ritual. El género es una *performance* y las parodias de género constituyen actos corporales subversivos (Butler, 1990). Pero no sólo se trata de una cuestión estética, de un quita y pon de ropa y actitudes de mujer o de hombre, y ya está; la relación entre sexo y género es *performativa* (Butler, 1993/2002), es decir, sigue un guión cultural, y está normalizada de acuerdo al contexto (las reglas heterosexuales).

La *performance* de género de un *drag-king* no es una mera representación escénica (para la que basta con un bigote y un traje), sino el resultado de un proceso de aprendizaje formativo determinado por una serie de circunstancias personales, materiales y sociales.[22] Si las acciones de las *drag-queen* producen risas o censuras es porque ponen de manifiesto los mecanismos performativos, de repetición, a través de los cuales se produce la ficción de una relación estable entre sexo y género (Butler, 1990). Si las *drag-queen* parodian la feminidad entendida como «esencia» de las mujeres (biológicas), los *drag-kings* al reírse de la masculinidad, evidencian la férrea resistencia que existe en la cultura hegemónica a aceptar la masculinidad en términos de *performance*. La cuestión radica en que la masculinidad, como convención de estilos que se puede manipular, descontextualizar y deformar para provocar efectos no previstos, está asociada al poder (Halberstam, 1998). La masculinidad, en otras palabras, es el estilo del

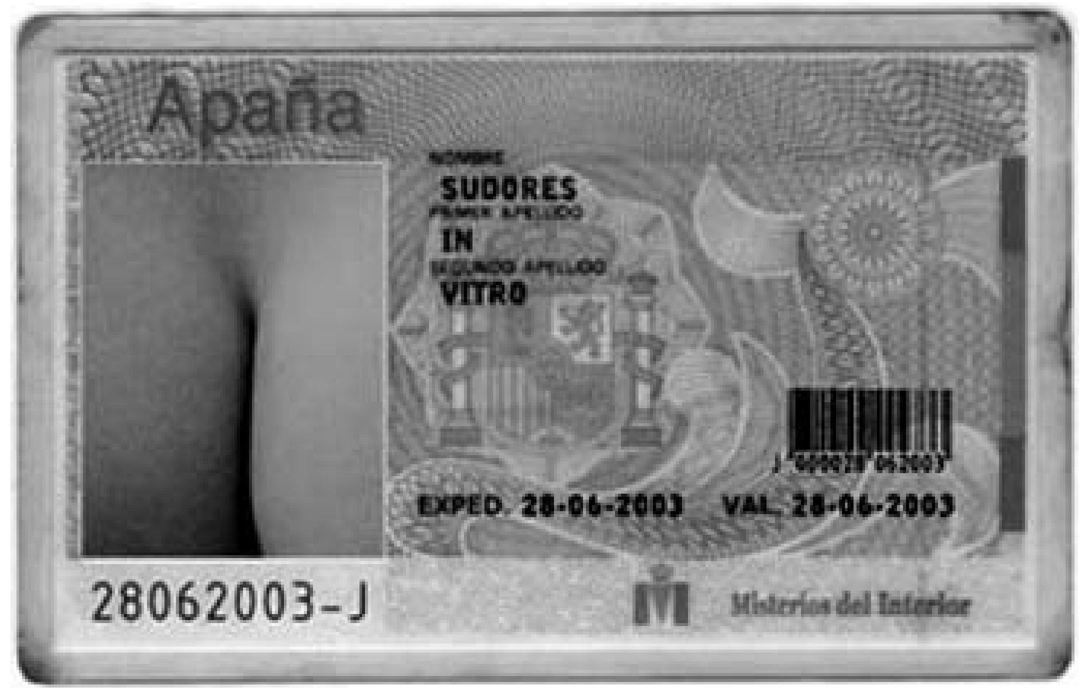
22 Pensemos en el *Ball room* de la película *Paris is burning*, un baile que se celebraba en Nueva York a mediados de los años ochenta, donde hombres negros de clase baja se vestían de *drag queens* y *hacían de* mujer blanca, de clase media, heterosexual, etc. Esta película muestra la producción performativa no sólo del género sino también de la clase y de la raza.

poder. Es cosa de hombres. Y al poder no le gusta que se rían de él, y menos que lo tomen al asalto. En el Estado español, esa resistencia se refleja en la poca difusión que la cultura *drag-king* ha tenido hasta ahora. En los últimos años, sin embargo, se han realizado varios encuentros, fiestas y talleres de *drag-kings*.[23] Los *drag-kings*, como la cultura *butch-femme*, son revulsivos *queer* cargados de erotismo e irreverencia ante cierto feminismo normativo (y lesbófobo), ante un lesbianismo feminista horrorizado en general ante las *plumas*, los roles, los dildos..., ante un movimiento «gay» pulcro y normalizador, y ante una sociedad que insiste en ver a las minorías sexuales como simples copias defectuosas del modelo heterosexual.

La práctica política *queer* tampoco surge de la nada. Comparte con el movimiento de liberación gay de los años setenta la creencia en la necesidad de una transformación o liberación social a gran escala (Jagose, 1996: 43) abriendo el espacio a la diversidad de cuerpos y prácticas sexuales. El activismo de estas «multitudes» es un activismo transversal a las distintas opresiones y, de esta manera, lo *queer* no supone tanto *una* identidad como una interrogación crítica de las identidades, que son espacios de interacciones complejas de diversas variables que incluyen la clase, el género y la práctica sexual (Martin, 1993). La acción-representación realizada con el documento nacional de identidad es un ejercicio de des-identificación *queer* y de parodia de esa identidad inamovible.

El cartel y el manifiesto del DNI (GtQ) cuestionan las diferentes «categorías» presentes en el DNI (sexo, género, nacionalidad, parentesco, etc.), evidenciando los mecanismos de regulación de las identidades y la «naturalidad» y «estabilidad» de esas categorías. En la imagen aparecen un conjunto de nuevas adscripciones promovidas por los «Misterios del Interior», más acordes con cuerpos, sexualidades y placeres encorsetados en marcas identitarias que les son ajenas (nació: *sí*; provincia: *ciber-lab*; sexo: *S/M*; dirección: *desviada*; localidad: *en tránsito*; provincia de residencia: *dildotopía*....). Esta acción-representación denuncia con acidez cómo una pequeña tarjeta de plástico como el DNI produce y controla, al tiempo que refuerza las múltiples divisiones entre legales e ilegales, nacionales y extranjeros, hombres y mujeres, masculino y femenino, etc. Divisiones que conforman una identidad fija que no permite ninguna ambigüedad a los sujetos, y que no es modificable. No podemos «redecorar» libremente

23 A este respecto, ver el artículo de Beatriz Preciado «Llegan los Reyes de la cultura *king*» en la revista *Zero* número 62 (2004): 72-74.



Cartel de GtQ «Alteración del DNI», manifestación del «orgullo», Madrid, 2004.

A la memoria de Monique Wittig.

¿DNI?

Documento: resistiendo al archivo, al registro.
Nacional: resistiendo al estado nación.
Identidad: resistiendo a la identidad estable, natural.

DNIs alterados. El DNI condensa muchas de las formas de intervención del poder. Con su alteración RESISTIMOS:

Al nombre propio y sus marcas de género. Resistimos a los biopoderes. Violencia cultural: resistimos a las marcas. Violencia machista: 60 muertas en 2003. Violencia biológica transfóbica. Bio-lencia. DNI=ADNi: no somos mariclones. Gestionamos y desmontamos el DNI: Dragking No Identificado. Resistimos a la marca de género y sexo: nuestro sexo es S/M. Trabajamos nuestro culo. Resistimos a la filiación, al padre y a la madre, a la pareja universal. ¿Matrimonio? ¡Trimonio! Resistimos a un poder asesino, que condena a l@ migrantes a una muerte civil: la muerte civil es una forma de asesinato. Resistimos a un sistema de asignación de identidad que no permite la gestión autónoma del género ni del sexo. Cambio de sexo gratis ya. Resistimos porque hay cuerpos y políticas trans. El sexo es una migración, somos migrantes en tránsito. Somos sextranjeros. Somos extrangéneros. Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario, múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan. Drogamos nuestros cuerpos, los operamos, los hormonamos, los modificamos. Resistimos con cuerpos transfronterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médico-policial. Resistimos al poder globalizado: del GT8 al OGT8. Resistimos al consumo rosa, a un 28 J de espacios acotados y privados. Bollera no es una marca, es un desorden global. Mensaje en una Botella: resisitimos a la criminalización de l@s trabajador@s del sexo. Combatimos la matriz heterosexual, la lesbofobia, la homofobia y la transfobia institucionales. Okupamos los espacios de asignación de género y sexo, resistimos en los laboratorios: un desalojo heterosexual, otra ocupación maribollo. Resistimos con multitudes y diásporas *queer*, con proliferación de identidades: ciberbollos, osos, camioneras, *drag king-kongs*, punkifemmes, transgéneros, intersexuales, maricones...

DESDRAMATIZANDO NUESTROS DNIs



To Monique Wittig, in memoriam

DNI? (National Identity Card)

National: resisting the nation-state.
Identity: resisting the stable, natural identity.
Card: resisting the archive, to be registered

Modified DNIs. DNI shows many of the ways the power works. By modifiying it we RESIST:

Proper noun and its gender marks. We resist bio-powers. Cultural violence: we resist brands. Male chauvinist violence: 60 women killed in 2003. Transphobic biological violence. Biolence. DNI=DNA: we are not queer-clones. We manage and deconstruct DNIs: Dragking Not Identified (UFO: Unidentified FaggOt). We resist gender and sex marks: our sex is S/M. We work our ass. We resist kinship, father and mother, the universal couple. Wedding? Wetting! We resist a killer power, which dooms migrant people to a civil death: civil death is a kind of murder. We resist a gender-assignation system that does not allow an autonomous management neither of gender nor of sex. Free sex-change now! We resist because there are trans bodies and politics. Sex is a migration, we are migrants in transit. We are sextrangers. We are strangenders. We resist to be human, to be a person, a subject or an individual. Our sex is prosthetic, cybernetic, precarious, multiple. Bodies that matter. Bodies that bear. Bodies that sweat. We dope our bodies, operate them, hormone them, modify them. We resist with trans-border, abject, dirty, queer bodies. We resist the police-medical body. We resist global power. We resist gay consumerism, a Gay Pride in private and close(te)d spaces. Dyke is not a brand, it is a global disorder. Message in a Bottle: we resist institutional harrassment of sex workers. We fight against the straight matrix, the institutional lesbophobia, homophobia and transphobia. We squat gender and sex assignation spaces, we resist in laboratories: a straight eviction, another queer squat. We resist with queer diasporas and crowds, with a proliferation of identities: cyberdykes, bears, butches, *drag king-kongs*, punkyfemmes, transgenders, intersexuals, faggots...

DNI FUCKING

nuestros DNIs; pero sí podemos mantener una vigilancia crítica respecto de las exclusiones que producen estas «categorías» aparentemente neutras.

5. *Queer* como zona de posibilidades

En el Estado español, los grupos *queer*, que surgen desde principios de los años noventa, contestan y resisten al régimen normativo que los construye como «raros» y a las identidades fijas del ser «gay», «lesbiana» o «transexual», a través de representaciones e imágenes cargadas de subversión que abren el espacio a la irrupción de las «multitudes» *queer*. Las representaciones *queer* reflejan la defensa de una concepción hiperidentitaria y performativa de las identidades (que va de la mano de la autodenominación orgullosa de bolleras, maricones, fetichistas, transexuales, osos, pedófilos...), y, al mismo tiempo, el desinterés en la visibilidad como estrategia política en *todos* los espacios *todo* el tiempo (con lo que se evita el control y la apropiación por parte del sistema de las prácticas políticas *queer*).

Estas representaciones difieren de las realizadas por los colectivos de lesbianas feministas de los ochenta y de grupos gays (como el COGAM o la Fundación Triángulo) en que rescatan de los márgenes a las sexualidades «malas», a todo ese conjunto de subculturas, cuerpos, prácticas, placeres y deseos que habían sido excluidos del espacio público y de la construcción de la identidad «gay» y «lesbiana» (los osos, los *drag-kings*, la cultura *leather*, los transgéneros, intersexuales...). Las imágenes de los grupos políticos *queer* son sexualmente explícitas, hablan del SIDA y de sexo seguro, de prácticas, juguetes, deseos y fantasías diversas. Lo hacen sin tabúes, de manera irrespetuosa, sin necesidad de vistos buenos, sin buscar la normalización ni la integración en la cultura dominante; sin perseguir que se les entienda, ni que se les acepte. Lo que quieren es contarse a sí mismos y a través de sus propias miradas y representaciones denunciar la normalidad que les rodea y que les construye como pecadores, perversos, peligrosos.

Las representaciones *queer* han sido en ocasiones percibidas (y criticadas) como vanguardistas y elitistas. He mostrado que teoría y práctica política *queer* van en ocasiones de la mano, no son compartimentos estancos definidos uno en contraposición del otro (protesta en la calle / elitismo universitario). Que las representaciones *queer* son algo más que imágenes (con textos) artísticas de sujetos con una *pose* radical. Pretenden combinar la capacidad transformadora y ser efectivas al mismo tiempo, incidir en el contexto local. Las imágenes *queer* hablan de que no sólo hay *un* espacio político: los cuerpos también son campos de batalla. Cuentan, en fin, la resistencia y la supervivencia de todos los y las *raras* a través del *camp*, la parodia, muchas *plumas* y muchas dosis de ironía.



Fiesta-taller *Drag-king*, «Noche de reyes», GtQ, Escalera Karakola, Madrid, 5 de enero, 2004.



Fiesta-taller *Drag-king*, «Noche de reyes», GtQ, Escalera Karakola, Madrid, 5 de enero, 2004.

Referencias bibliográficas

ALIAGA, JUAN VICENTE, «¡Boom¡ Implosión y explosión de las identidades en la política y el arte contemporáneo», *Reverso*, num. 2 (2000): 35- 49.

_____ *Arte y cuestiones de género. Una travesía del siglo XX*, San Sebastián, ed. Nerea, 2004.

ANZALDÚA, GLORIA, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute Foundation, 1987.

BERNSTEIN, MARY, «Celebration and suppression: the strategic uses of identity by the lesbian and gay movement», *AJS*, vol. 103, num. 3 (1997): 531- 66.

BOURCIER, MARIE-HÉLENE, «Foucault, ¿y después?…», *Reverso* num. 2 (2000): 9- 19.

BUTLER, JUDITH, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

_____ *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Barcelona, Paidós, 1993/2002.

DE FLUVIÁ, ARMAND, «EL movimiento homosexual en el Estado español», en J. R Enríquez (comp.) *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquests, 1978.

DE LAURETIS, TERESA, «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, 2 (1991): 3-18.

_____«La práctica del amor: deseo perverso y sexualidad lesbiana», en *Debate Feminista*, abril (1995), en Mongrovejo, Norma, *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, México, D.F.: Plaza y Valdés, 2000.

DUGGAN,LISA, «Queering the State», en Nardi, Peter M. y Schneider, Beth E. (eds.), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies:* Londres: Routledge, 1998: 564-573.

DUGGAN, LISA, Y NAN D. HUNTER, *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, Nueva York, Routledge, 1995.

ERIBON, DIDIER, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001.
FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1976/1998.
HALBERSTAM, JUDITH, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.
HULL, GLORIA T., PATRICIA BELL SCOTT Y BARBARA SMITH (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave*, Nueva York, The Feminist Press, 1982.
JAGOSE, ANNAMARIE, *Queer Theory. An introduction*, Nueva York, New York University Press, 1996.
LLAMAS, RICARDO (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
_____ *Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas*, Barcelona, Ediciones de La Tempestad, 1997.
_____ *Teoría torcida*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
LÓPEZ LINAJE, JAVIER, *Grupos marginados y peligrosidad social*, Madrid, Campo Abierto, 1977.
LORDE, AUDRE, *Sister Outsider*, Nueva York, Crossing Press, 1984.
LSD, *Non Grata*, junio 1995.
MARTIN, BIDDY, «Lesbian Identity and Autobiographical Difference», en Abelove, Henry, Michéle Aina Barale y David M. Halperin (eds.), The *Lesbian and Gay Reader*, Nueva York: Routledge, 1993.
MORAGA, CHERRIE Y GLORIA ANZALDÚA, *This Bridge Called My Back: Writtings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1982.
NARDI, PETER M. Y SCHNEIDER, BETH E. (eds.), *Social perspectives in lesbian and gay studies*. Londres, Routledge, 1998.
NESTLÉ, JOAN, «The Fem Question», en Vance, Carol (ed.) *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge, 1984.
PÉREZ CÁNOVAS, NICOLÁS, *Homosexualidad, homosexuales, y Uniones Homosexuales en el Derecho Español*, Granada, Editorial Comares, 1996.
PRECIADO, BEATRIZ, «Multitudes *queer.* Notas para una política de los "anormales"» *Revista Multitudes,* num. 12 (2003), París.
_____ «Llegan los Reyes de la cultura *king*», *Zero*, num. 62 (2004): 72- 74.
RICH, ADRIENNE, «Compulsory heterosexuality and lesbian existence», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, num. 5 (1980): 631- 60.
RUBIN, GAYLE, «Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality» en Abelove, Henry et al (comps.) *The lesbian and gay studies reader*, Nueva York, Routledge, 1993.
SÁNCHEZ, MIGUEL ÁNGEL, Y PEDRO A. PÉREZ, «Los caminos del Movimiento Lésbico y Gai» en *Orientaciones* num. 1 (2000): 171- 185.
SCHULMANN, SARAH, *My American History. Lesbian and Gay Life During the Reagan/Bush Years*, Nueva York, Routledge, 1994.
SEDGWICK, EVE KOSOFSKY, *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de La Tempestad, 1998.
SMYTH, CHERRIE, *Lesbians Talk Queer Notions,* Londres, Scarlet Press, 1992.
SUÁREZ, BEATRIZ, «"Desleal a la civilización". La teoría (literaria) feminista lesbiana», en Buxán, Xosé (comp.) *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado Español*, Barcelona, Laertes, 1997.
WITTIG, MONIQUE, *The straight mind and other essays*, Boston, Beacon Press, 1992.

2. Geografías víricas:

hábitats e imágenes de coaliciones y resistencias

Sejo Carrascosa y Fefa Vila Núñez



Cartel Lucha contra el SIDA, La Radical Gai, Madrid, 1992.

«La primera revolución es la supervivencia».
De un Plumazo. La Radical Gai*, 1994.*

«Soy lesbiana sexualmente activa,
hago sexo seguro, lucho contra el SIDA»
Non Grata. LSD. *1995*

«El SIDA es, entre otras muchas cosas, una historia, o múltiples historias, que son leídas en gran medida —y sorprendentemente- desde un texto que no existe: el cuerpo del varón homosexual. Es un texto que la gente quiere —necesita— leer hasta tal punto que han llegado al extremo de escribirlo ellos mismos. El SIDA es un nexo donde múltiples significados, historias y discursos se cruzan, se superponen, se refuerzan y se subvierten unos a otros».[1]

Paula A. Treichler,
«AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse»

SIDA: afectos y militancias

Este artículo es producto de la militancia conjunta en la década de los noventa y de la amistad que desde entonces nos une a ambos. También es producto de una reflexión que intenta reflejar las preocupaciones de un marica seropositivo que nació y vivió en San Blas, Madrid, y de una bollera de origen muy rural y nada inmunizada. Muchos ejemplos y casos de los que hablamos son euro-norteamericanos, a pesar de la tentativa evidente de tomar en cuenta la diversidad de las situaciones y de las experiencias, y de aterrizar en nuestra ibérica aldea.

---

1 En el original: «Whatever else it may be, AIDS is a story, or multiple stories, read to a surprising extent from a text that does not exist: the body of the male homosexual. It is a text people so want —need— to read that thay have gone so far as to write it themselves. Aids is a nexus where multiple meanings, stories, and discourses intersect and overlap, reinforce, and subvert one another».

SIDA: dedicatoria

A todas las personas que han muerto por VIH/SIDA tras una agonía exenta de cualquier esperanza.

Porque estas muertes nunca tendrán la misma consideración que las que han sido causadas por un ataque de los llamados terroristas o por una guerra, ni siquiera que las producidas por una catástrofe natural o por cualquier accidente contemporáneo con tufo a fallo humano. Porque no habrá supervivientes que se junten el día del armisticio para recordarles, sus familias no cobrarán una pensión aunque queden en una situación de precariedad, sus asociaciones de personas cercanas no recibirán cuantiosas subvenciones para explicar la gratuidad de su muerte física e intentar que no se repitan los mecanismos de segregación y castigo que la hicieron también social y humana.

Nunca comprenderemos por qué la vida de un dinamitero de la Guardia Civil, un juez o un periodista vale más que las de nuestros amigos-amantes: Héctor, Fernando, Julián…, y la de cualquier otra amiga o amante desconocida aún.

SIDA: las víctimas sin voz

Catástrofes naturales, accidentes en los medios de transporte y las muertes del terrorismo, sean estas de grupos armados o de las fuerzas de seguridad de los Estados, han creado una nueva identidad: las víctimas.

Las víctimas son aquellas personas que padecen alguna secuela o que han perdido a algún o a algunos de sus seres cercanos. Si el ser humano está condenado a morir, parece ser que cuando la muerte es —supuestamente— ajena a una de las formas «naturales» se convierte en gratuita, dejando así un vacío o dolor que el resto de la sociedad debe compartir, consolar o remediar. Y remediar es, y esta es la labor de las víctimas constituidas como memoria, intentar que no vuelva a suceder.

Sin embargo, hay muchos tipos de víctimas, *grosso modo* se podría decir que dos, las que interesan a los que ejercen el poder público y las que son obviadas y silenciadas. Y esto no es para nada una cuestión de falta de recursos o de información, sino del interés que puedan tener para perpetuar la política de sus grupos de poder, fácticos o reales. Por eso, unas víctimas nos parecen más víctimas que otras, por eso unas víctimas ni siquiera nos parecen víctimas.

El sida, sin duda alguna, ha sido, es y será, porque no parece que haya ninguna voluntad de atajarlo, una de las mayores catástrofes humanitarias que jamás hayamos conocido. Sus muertos son muchos más que los que han producido las diferentes guerras ocurridas tras la Segunda Guerra Mundial, más que los que dejaron sus vidas en carreteras, trenes o aviones, muchos más que los que han dejado a su paso terremotos, *tsunamis*, olas de frío o sequías,

y desgraciadamente esta suma seguirá aumentando ante la desidia criminal de los poderosos del planeta, y aun así, las víctimas del sida parecen no tener ni siquiera esa consideración.

Las víctimas, supervivientes del sida, no tienen monumentos en sus ciudades para celebrar y recordar tanta muerte gratuita. No cobran pensiones aunque su situación sea de absoluta precariedad. Sus asociaciones no reciben subvenciones que publiciten y expliquen la gratuidad de su muerte física, la segregación y el castigo que la hicieron también social. No son recibidas y homenajeadas por magnatarios. No tienen voz, porque han sido silenciadas.

Y es que el virus que produce el sida no conoce colores de piel o clases sociales, ni prácticas sexuales o géneros, las personas responsables de pararlo sí.

Sirva pues todo esto, no solo para dar voz, sino para vertebrar un grito de rabia, vida y liberación.

SIDA: sus espejos

El sida ha sido, y sigue siendo, uno de los grandes espejos de nuestro tiempo, de finales y principios de un nuevo siglo. Nos ha emplazado en lo mejor y en lo peor que se pueda experimentar. El sida ha sido, y sigue siendo, el gran reto que nos ha confrontado a cada uno de nosotros con la homofobia, el racismo, el sexismo y el clasismo, en el mismo corazón de las sociedades occidentales, y de los países más ricos y poderosos del planeta.

La crisis del sida reflejó las carencias de todo el sistema sanitario y puso de manifiesto la moral reaccionaria, o la doble moral, de los gobernantes y gestores del llamado bien común o Estado del bienestar, nomenclatura que depende exclusivamente del lado del océano Atlántico en que nos situemos.

La infección masiva que provocó el VIH también evidenció las limitaciones de la investigación biomédica y de las prácticas clínicas y médicas, y nos corroboró una vez más los postulados foucaultianos al mostrarnos la inherente naturaleza política de la medicina, de la ciencia y de sus tecnologías. Pero la pandemia (epidemia global) nos ha contado, además, otras muchas historias. Nuestros amigos y novios maricas, bolleras, putas y mujeres que viven con el sida nos han enseñado a cada una de nosotras cómo practicar sexo seguro, cómo acceder a nuevas prácticas sexuales, cómo establecer nuevas coaliciones políticas y cómo ejercer resistencias. A nivel local, en España, las personas con sida y las personas que viven con sida, así como sus aliados «naturales», se han movilizado en frentes conjuntos desde finales de la década de los ochenta para demandar medicamentos y programas de prevención y tratamiento adecuados; para exigir unos servicios de salud integrales que fueran completamente gratuitos. Nos hemos movilizado para protegernos y enfrentarnos, con un poder nunca suficiente, a la fuerte discriminación y odio con los que teníamos que vivir y morir.

ACT-UP (*Aids Coalition To Unleash Power*) que aparece en la escena neoyorquina en 1987, seguido de todas las demás iniciativas políticas y culturales que surgen a su alrededor o paralelamente, en EEUU. y Gran

Bretaña (*Radical Furies, Testing the Limits, Lesbian Avengers, OutRage, Queer Nation, WAC, Gerrilla Girls*, etc.) han sido, muy probablemente, los grupos de acción directa más visibles y más efectivos, en términos políticos, en su lucha inicial contra la pandemia.

Entre todos ellos construyeron un amplio movimiento que supo combinar y tejer arte, investigación, educación, lazos y afectos comunitarios con protestas y desobediencia civil. Todavía hoy, a pesar de cierta amnesia y desidia, sus tácticas son reconocidas como un modelo de acción social. Un modelo que se propagó de inmediato entre todo un conjunto de movimientos que surgieron en los años noventa en diferentes contextos nacionales. Fue, en este contexto y en esa genealogía militante, donde se situó la aparición y la acción de dos grupos que surgieron en Madrid a principios de la década de los noventa: LSD y La Radical Gai (LRG). El cuerpo se había convertido, como decía Barbara Kruger, en un «campo de batalla», territorio privilegiado del control y de lógicas disciplinarias; así, para esta nueva generación de activistas, el cuerpo, la sexualidad y el género emergerán en todas sus dimensiones como espacios desde los cuales ejercer y ejercitar resistencias.

Una constelación de síntomas, a cual más desagradable, cuando no terriblemente bufonesca, fueron dando forma —formando y deformando— a determinados cuerpos: cuerpos mutantes. Cuerpos extraños que fueron ocupando las vidas y muertes de los llamados «portadores». Cuerpos afectados, que con afecto nos transformaron a todos en nuestros viajes y aventuras.

«Un extraño virus de origen desconocido», «una enfermedad de transmisión sexual», «el fantasma de la muerte recorre el mundo», «la peste gay», «una enfermedad crónica», han sido algunos de los titulares o acercamientos que, desde su aparición hasta estos momentos, se han enunciado sobre el sida. La realidad: una pandemia de dimensiones hasta ahora nunca registradas en la historia, atravesada por la ineficacia creciente de unas burocracias públicas que rápidamente fueron asaltadas por los intereses privados del capital farmacéutico. Conjuntamente, y en combinación con múltiples fuerzas y discursos reaccionarios, dieron paso a un dispositivo social que fomentó y desarrolló, sofisticando su expresión al máximo, el virus de la homofobia. La homofobia, un peligroso virus que portaban grupos, que enseguida catalogamos en nuestros manuales de supervivencia como de alto riesgo. Han sido ellos los que desde diferentes frentes han alimentado el estigma social hacia maricas, transexuales, bolleras y otros inadecuados, léase putas, yonkis, inmigrantes o determinados grupos de mujeres.

Unos cuantos años más tarde cabe preguntarse cómo esta pandemia ha definido y reconfigurado nuestro espacio social, las ideas sobre la vida y la muerte, o las estrategias y resistencias políticas. Cabe preguntarse cómo el sida ha transformado los significados acerca de las sexualidades y la diferencia sexual. Son estas algunas de las cuestiones que intentamos trasladar aquí.

SIDA: cuando *queer* era un lugar inhóspito

El término *queer* comienza a ser lo suficientemente respetable, ahora que va unido a la teoría y al arte. Tan solo nos faltan anuncios de empresas que demanden expertos *queer* para integrarse en sus departamentos de I+D+i, para convertir, lo que comienza como una experiencia política radical, en un producto más de la globalización del capital.

Cindy Patton, Gary Dowsett y Simon Watney, son algunos de los autores imprescindibles, cuyo trabajo ha girado alrededor del SIDA/VIH. Las tres han estado ligadas al activismo y al movimiento político que se gestó en torno a la pandemia, en un momento en el que *queer* era un lugar inhóspito de habitar, y en el que transitaban sujetos furiosos y peligrosos; enfermos sin reposo, y con tan mala hostia que parecía, paradójicamente, que lo último que les preocupaba era curarse. Fue un momento en que *queer* estaba informado por la resistencia a la homofobia, al racismo y al heterosexismo, performativamente dominantes. Un momento en que *queer* ejercía una oposición política y cultural a las prácticas ideológicas e institucionales de los privilegios heterosexuales y blancos de las clases medias.

En 1990, Teresa de Lauretis acuñó, para el título de una conferencia que impartía en la Universidad de California, Santa Cruz, la frase «teoría *queer*». Esta frase, en ese momento, estaba pensada y utilizada para ser escandalosamente ofensiva en el contexto en el que se escenificaba: la universidad del país más poderoso del mundo, el centro en el centro.

Su propósito inmediato era trastocar la satisfacción y alterar el asentamiento que estaban incorporando los recientes estudios gais a los movimientos sociales y a los departamentos universitarios. Pretendía, entre otras cosas, introducir la problemática de las diferencias múltiples dentro de los discursos de la homogeneización de la diferencia homo/sexual. Trataba de ofrecer una salida a la predominante hegemonía en los análisis de lo blanco, masculino, clase media, y también resistir al imperativo intelectual que se estaba ejerciendo desde las ciencias sociales, que a bombo y platillo celebraban su carácter empírico y positivista.

Sin embargo, y casi inmediatamente, la «teoría *queer*» se convirtió en la «Teoría *Queer*», la etiqueta de un subcampo determinado de las prácticas académicas y posteriormente artísticas. Incluso los términos escandalosos y ofensivos como «maricón», «bollera», «tortillera» o «camionera» se convirtieron en respetables en su asociación con la «teoría». Una vez que estos términos se iban uniendo a la «teoría» iban perdiendo su tonalidad ofensiva, hasta desplomarse en un genérico cualificado e inofensivo, y pasando a señalar uno de los departamentos de la academia, o aplicándose a una práctica artística con alto valor añadido en las ferias internacionales y en las galerías de arte, sobre todo si el artista pasaba a ser considerado por la crítica un *enfant terrible.*

SIDA: conjunciones de experiencias y luchas

La pandemia del sida eclosionó en Madrid a mediados de la década de 1980, desgraciadamente el activismo en su contra no surgió con fuerza hasta más de un lustro después. Con estas líneas queremos recordar la respuesta política que se generó desde los grupos bollos y maricas, a la sazón LSD y LRG,[2] contra la construcción de un cuerpo sexual punible, contra la representación del sidoso, del yonqui, del maricón como personas indeseables por sus opciones y prácticas de vida, de las bolleras como seres asexuales e inexistentes, contra los mecanismos prácticos e ideológicos de estigmatización, contra el ignominioso silencio de las autoridades públicas, contra el pacto de exterminio firmado entre los poderes públicos y los fácticos, contra la inercia de la izquierda radical o progresista que siguiendo la moral mayoritaria fue incapaz de vertebrar una respuesta a lo que en principio sólo era un problema sanitario, así como una lectura de estas como el principio de las que luego se conocerán como lo que entendemos hoy por políticas *queer*.

Las muertes por sida empezaron a crecer de forma alarmante entre el colectivo gay en la primera mitad de la década de los 80. Desde antes, mucha gente tenía conocimiento de algún caso cercano, muchas veces sin confirmación propia, pero fue a partir de estas fechas, y con comisiones ciudadanas ya funcionando y acceso al AZT,[3] cuando muchas maricas, bien por seroconversiones propias, o por enfermedades oportunistas, o por muertes cercanas comenzaron a tomar conciencia del problema, se trataba ni más ni menos que de la propia supervivencia.

El movimiento gay era muy débil en esas fechas si se compara con los años de la Transición. Su postura ante el sida era la de intentar obviar lo más posible el tema para evitar la ecuación SIDA=Homosexualidad que se expandía por la mayoría de los medios de comunicación. Es de resaltar que, desde el principio de la pandemia, algunos gais empezaron a interesarse por la enfermedad y sus tratamientos, traduciendo y publicando artículos y libros, pero estos fueron una minoría y no llegaron a producir ningún debate ni cuestionamiento de las tácticas de lo que entonces era el movimiento gay.

Las comisiones ciudadanas por su parte, cubrían una labor asistencial e informativa, si bien la primera no generó que los afectados vertebraran mecanismos de lucha política para lograr mejoras en tratamientos, la otra, la informativa, era económicamente dependiente de las administraciones, no muy dispuestas a hacer campañas de prevención, ni a soltar un duro para que lo hicieran otros. El tratamiento de la homosexualidad era el mismo que hacían los grupos gais con el sida, por lo que se convirtieron en verdaderas prolongaciones del armario, salvo casos excepcionales.

---

2 También a mediados de la década de los noventa se forma en Barcelona, al igual que en otras muchas ciudades del mundo, ACT-UP-BCN, y seguidamente ACTUA y ACTUA DONA. El primero fue más bien un intento, por su paso fugaz en el escenario militante, y los otros dos, aunque se articularon desde una posición contrahegemónica y fue importante su labor, pronto derivaron en asociaciones de carácter más informativo y asistencial, y menos activista. También se registran las primeras representaciones o manifestaciones artísticas, que ponen énfasis en la denuncia de los mecanismos más opresivos y estigmatizadores.

3 El primer antirretroviral que se empezó a dispensar.

No será hasta principios de la década de 1990, con la articulación de los grupos LSD y LRG, que van a servir de aglutinante a un incipiente grupo de personas inquietas y críticas, cuando se intentarán crear mecanismos de denuncia y respuesta a la crisis que estaba produciendo la pandemia.

Estos grupos se diferenciaban de los ya existentes por su nueva visión del sujeto político, como maricón o bollo subversivos capaces de cuestionar el heterocentrismo dominante, identidades estas concebidas como un contingente en el que las transversales de clase, raza, creencias o cultura eran factores constitutivos de la propia identidad, pero que los alejaba de esa falsa polaridad de homosexual *vs.* heterosexual en las que estaban basadas las políticas de los grupos de liberación sexual. Sus objetivos no eran, desde luego, la integración y la acomodación en el modelo heteropatriarcal. No creíamos que dar una imagen saludable y conformista en los entierros de nuestros amigos y amantes fuera la forma de establecer la lucha contra el sida.

La crítica que ambos grupos establecieron al lenguaje del poder, que determinaba los placeres y los cuerpos, supuso una nueva representación del sujeto político. El marica o la bollo no eran simplemente las víctimas de un sistema sexual represivo, sino los protagonistas de una sexualidad subversiva dinamitadora de los órdenes y de los discursos. Es de resaltar que el simple uso de las palabras maricón o bollera que se empezaron a utilizar para autodeterminarse descolocaban tanto al macho homófobo como al hetero enrollado, pasando por el gay bien pensante o la lesbiana pija. La rabia y la urgencia fueron los sentimientos motrices de todos los discursos y de todas las acciones, que de repente se multiplicaban: siempre había un amigo con problemas con el suministro de sus medicinas, un caso de negligencia médica, un artículo censurado, un seminario oportunista o tremendista sobre el tema..., un montón de situaciones provocadas por la impericia, desidia y mala fe de las autoridades y a las que nos veíamos impelidos a contestar de alguna manera.

Era justamente este concepto de *urgencia* en la intervención política el que les acercaba a otros movimientos sociales de nuevo cuño, como el movimiento okupa o el antimilitarista. Aunque no se pueda decir que fueran estos ciertamente receptivos a los mensajes y estrategias que desde LRG y LSD se lanzaban: el heteropatriarcado parecía sentirse cómodo en la mayoría de los hombres, y en muchas de las mujeres, que los componían.

La lucha anti-sida era, y continúa siendo, un gran campo de batalla donde entraban muchos frentes, que cuestionaban una gran cantidad de estructuras y mecanismos sociales, estos son algunos de ellos:

El poder médico

Si el sida se encarnaba, y se sigue encarnando, en las personas a las que se negaba la palabra, del mismo modo la enfermedad situaba al paciente en una relación de total dependencia con respecto al médico. El paciente es desposeído de cualquier condición de persona autónoma, adulta y de los derechos —de ciudadanía— que de ello se deberían derivar. Sólo tiene derecho a callar y, con su miedo ante el médico, lo único que espera es un

veredicto. El descrédito de una gran parte de la institución médica, merced a las contaminaciones de personas hemofílicas, a transfusiones sin control o a las actitudes corporativistas de médicos que no dudaban en enfrentarse a los pacientes que no podían curar, ha servido para cuestionar la relación médico-paciente, y para retomar un diálogo en términos de igualdad que posibilite la negociación a la hora de escoger un tratamiento, o la elección de cualquier destino, aunque este sea el propio fin, la muerte.

Procesos en la investigación científica

Si en la modernidad la ciencia y la investigación científica conformaban uno de los paradigmas del progreso común, con el sida el mito de la investigación desinteresada cayó como un ídolo de pies de barro. El sida dejó al descubierto toda la urdimbre de intereses políticos y económicos que determinaban las diferentes modalidades y fines de la investigación, pero también de sus ritmos, coordinaciones y prioridades. Bajo el paraguas manido de la «optimización de recursos» se refugia una moralidad que obvia la asistencia y prevención tocoginecológica, de las ETS y de tantos otros campos que no parecen ser los que afectan al hombre blanco heterosexual y productivo. La necesidad de acelerar los procesos, y de intercambiar informaciones y descubrimientos, se abre a una nueva realidad que modifica la relación de los pacientes con los laboratorios farmacéuticos, para pasar de simples consumidores a usuarios que tienen mucho que decir, tanto que sus opiniones pueden transformar los procesos de investigación; esta es una de las líneas estratégicas de la militancia que actualmente permanece activa, impulsada desde algunos frentes activistas.

Prevención y atención sanitaria

Los poderes públicos son los únicos responsables de hacer una política de prevención y de atención sanitaria de envergadura. Esto no solo se ignoró en la falta de control en las transfusiones, que se convirtió en la punta del iceberg, sino también en la intervención en los espacios públicos donde se debería haber llevado una política de información, prevención y apoyo; desde los colegios a las cárceles, pasando por hospitales y centros de trabajo. Y desde luego, no abandonar de nuevo, a otra de sus tragedias silenciosas, a los países empobrecidos.

Iglesias y otras llamadas autoridades morales

Desde las religiones, partidos políticos o medios de masas la toma de posturas en el ámbito moral puede influir de manera considerable en los comportamientos de las personas, pero las administraciones públicas son las que deben tomar decisiones independientemente de esa toma de posturas. Ante ninguna catástrofe cabe pensar que la actuación puede ser una intervención idílica en

comportamientos o prácticas. No es casualidad que el seguimiento de estas posturas supongan un ahorro a las arcas públicas, por dejar de invertir en prevención, por obviar la asistencia a sectores que no son de primera categoría en la sociedad o para evitar la intervención en temas con poco tirón electoral como la despenalización de las drogas, la libertad sexual o el derecho al uso del propio cuerpo. La sociedad civil no es un mero receptor de mensajes éticos ajenos a una realidad cara en vidas y en medios, es por esto que surge la necesidad de desenmascarar los intereses ocultos que están detrás de las débiles políticas sanitarias que difuminan la prevención y dispersan la atención.

El primer panfleto de La Radical Gai renegaba del uso del condón en las relaciones homosexuales por ser una forma, otra más, de intromisión del sistema en nuestros cuerpos, en nuestras relaciones, en nuestros placeres. Si bien, esta postura interesantemente foucaultiana dio paso a la más inteligente: la de publicitar cuáles eran las vías de transmisión del virus y sus formas de evitarla, sobre todo por la falta de campañas de las instituciones responsables; en sus representaciones, silencios y omisiones, ya quedaban bastante claros los mecanismos de intervención del poder. En definitiva, «la primera revolución es la supervivencia», así se expresaba en el *fanzine* de La Radi, *De un plumazo*, en 1994.

La ausencia o mezquindad de las políticas preventivas obligaban a los grupos de afectados a repartir condones o volantes con información sobre las formas de transmisión. La urgencia era lo que primaba PORQUE ALGUIEN TENDRÁ QUE HACER LA PREVENCIÓN. No sólo se cuestionaba la falta de campañas, sino también su contenido. No se podía hablar del SIDA sin hablar de prácticas sexuales, y hablar de estas no debía suponer ninguna valoración moral. Era necesario hablar de sexo y de su práctica, pero en primera persona y con un lenguaje claro y sin ambages.



Cartel Lucha contra el SIDA, La Radical Gai, Madrid, 1994.

Desde sus inicios, la pandemia del sida se construyó en una clave claramente homófoba. Cáncer gay, la enfermedad de las tres H: homosexuales, haitianos, y heroinómanos, más tarde se incluiría un cuarto grupo que serían los hemofílicos, infectados por transfusiones sin control, aunque estos pronto pasarían a ser otro grupo, el de las «víctimas inocentes», en el que se escudarían los mecanismos más grandes de segregación. Hablar de «víctimas inocentes» correspondía a un discurso en el que los gais y los yonquis eran los propios responsables de adquirir la enfermedad: sus vidas disolutas, sus prácticas antinaturales, su reducción, al fin y al cabo, a un *cuerpo* ajeno a la dignidad o a cualquier derecho, les convertía en víctimas gratuitas.

Si el uso del condón se constituía como la mejor arma para evitar la transmisión del VIH por vía sexual, no se podía obviar que en las relaciones heterosexuales, por su componente de poder, este uso era y es de difícil negociación. El imaginario machista y patriarcal hace recaer en la mujer toda



Cartel Lucha contra el SIDA, La Radical Gai, Madrid, 1994.

SOY LESBIANA SEXUALMENTE ACTIVA
HAGO SEXO SEGURO LUCHO CONTRA EL SIDA

FROTO MIS PEZONES CONTRA LOS TUYOS. TE UNTO. TE ATO. TE MUERDO. TE BESO. TE CHUPO. TE AFEITO CON TU CUCHILLA. TE CUENTO GUARRERIAS. TE MIRO MIENTRAS LO HACES. TE MASTURBO, ME MASTURBO, LA MASTURBO. TE PENETRO CON MIS GUANTES NUEVOS, UN DEDO, DOS DEDOS, UN PUÑO EN TU CULO. LE PONGO UN CONDON A TU DILDO Y MUCHA CREMA LUBRICANTE. LAMO TU CLITORIS, TUS LABIOS, TU ANO CON UN CUADRADO DE LATEX POR MEDIO. PUEDO SENTIR TU CALOR. VUELVO A UNTARTE, ATARTE, MORDERTE LAMERTE BESARTE CHUPAR-TE...

UTILIZA CUADRADOS DE LATEX, SOBRE TODO DURANTE LA REGLA
NOSOTRAS NO PODEMOS VIVIR SIN NUESTRAS VIDAS
L.S.D., LESBIANAS SEXO DIFERENTE



Contraportada *fanzine Non-Grata*, LSD, Madrid, 1995.

responsabilidad del uso del coito. Desde los medios de comunicación fueron muchos los heterosexuales, muchos de ellos grandes próceres de la progresía y de la izquierda, quienes hicieron apología de los inconvenientes, incomodidades y a veces hasta del aspecto reaccionario que suponía el uso del condón. De nuevo, desde la altura de los púlpitos y las cátedras, las mujeres, su salud y su vida, eran un asunto lejano y ajeno a la buena marcha de su sistema de relaciones de poder.

Mientras la epidemiología catalogaba y contabilizaba «grupos de riesgo» abanderados inicialmente por el grupo homo, altamente corporizado, estereotipado y estigmatizado; las lesbianas quedaban, una vez más, descatalogadas, desclasificadas (y ¿fuera de control?). Las lesbianas atrapadas en la economía que representa lo no-nombrado, lo inexistente, lo difuso quedaban, y nosotras con ellas, una vez más, excluidas; no sólo de los intereses y preocupaciones de la ciencia médica, sino también de los catálogos de sexo seguro. Desposeídas de materialidad corporal, en tanto que lesbianas, y alejadas de cualquier imaginario que las relacionase con prácticas sexuales, las lesbianas son pensadas de esta manera como no-sujetos, carentes de estrategias de vida propia, de prácticas sexuales diversas y de manifestaciones de libertad. En este sentido, LSD desarrolla una militancia que insta por una parte a la visibilidad, y a la resignificación y representación del propio cuerpo, véanse las imágenes de la serie fotográfica *Es-Cultura Lesbiana* (1995) y *Menstruosidades* (1996), con un llamamiento al ejercicio responsable de las prácticas sexuales habituales entre lesbianas; lesbianas prostitutas, lesbianas estudiantes, lesbianas presas, lesbianas consumidoras de drogas, lesbianas promiscuas, etc. La difusión de información y de los primeros talleres de sexo seguro para bolleras, se convirtieron durantes estos años en verdaderos espacios de discusión política (sexual).

Una característica del activismo anti-sida eran las acciones en la calle, en las que intentábamos dotar de potencial reivindicativo a nuestra visibilidad. Los Primeros de diciembre, el Día internacional de la lucha contra el sida, en la Puerta del Sol, el Comité ciudadano anti-sida solía colocar una mesa de propaganda donde

políticos y famosos se hacían fotos y demostraban su solidaridad frente a las cámaras. LSD y La Radical sacaron pitos y banderas a la calle, remedando las acciones de otros grupos en el extranjero, se pintaban siluetas en el suelo con las siglas VIH, se teñía de rojo la fuente de la plaza o siguiendo tradiciones más ibéricas, se imprecaba, escupía y se pretendía amedrentar con rabia a los jóvenes de la secta papista que con cara de martirio se protegían tras sus carteles de «La castidad es la solución».



Fanzine Non-Grata, LSD, Madrid, 1994.

SIDA: desplazamientos

El hecho de que el sida tenga sus primeros diagnósticos en hombres gais, no explica, y mucho menos justifica, por qué la investigación, el trabajo social y buena parte del activismo se haya concentrado en particular, y casi únicamente, en ellos o en los hombres en general. Hasta 1990, no existió ningún programa de investigación sobre el desarrollo de la enfermedad en las mujeres. Y solo será a partir de 1993 cuando el CDC[4] amplíe la definición clínica de sida para tener en cuenta las enfermedades oportunistas específicas de las mujeres.

No nos extrañemos entonces de que la primera investigación rigurosa sobre sida y mujeres en España, pendiente de publicación, haya venido acompañada, una vez más, de mano del activismo. Las asociaciones Creación Positiva y Ser Positivas, han promovido recientemente, desde Barcelona y Madrid, el primer estudio dirigido a recabar información sobre diferentes aspectos que afectan a las vidas de las mujeres con sida o que viven con el sida en España. El acercamiento de esta investigación según sus autoras, ha tenido como motor inicial, «(…) que uno de los principios básicos fuera que las mujeres seropositivas actuasen como sujetos activos de su propia historia, y no



Intervención de LSD y La Radical Gai el 1 de diciembre, Día internacional de la «Lucha contra el SIDA» frente al Ministerio de Sanidad, Madrid, 1996.

4 *Central Disease Control* (CDC).

como objeto de estudio, tal y como las mujeres positivas suelen estar ubicadas entre los actores que conforman el escenario en esta lucha (científicos, instituciones, ongs, etc.)».

Cindy Patton, una de las más lúcidas analistas en estas cuestiones, insiste, desde sus reflexiones, en la relación entre las migraciones, la salud y el género como elementos esenciales para poder organizarse eficazmente contra el sida. Esta autora, si bien afirma que las mujeres han quedado invisibilizadas en los principales debates e investigaciones sobre la pandemia, también subraya que no basta con restablecer o restaurar, sencillamente, la visibilidad de las mujeres. Insertar el concepto de «mujer» sin analizar y reflexionar críticamente sobre cómo las identidades y los grupos de «mujeres» se constituyen nos llevaría y, de hecho así sucede, inevitablemente a otro tipo de atrofia visual.

En este sentido, no podemos ignorar, porque son algo más que simples casualidades, las numerosas tentativas encaminadas a asociar el sida con el comportamiento «desviado» de ciertos grupos de mujeres, como por ejemplo, el de las prostitutas, las consumidoras de determinadas drogas, o las inmigrantes del África negra. Estas mujeres, individual o socialmente, son vistas, analizadas o tratadas clínicamente como vectores de propagación y globalización del virus. Por una parte se representa a las mujeres como simples receptoras pasivas, objetos sexuales «inocentes» para los hombres heteros o bisexuales, y por otra, se insiste en la imagen de la mujer que infecta, llegando incluso a poder contagiar a sus niños; pasando entonces a convertirse en la mala madre seropositiva. Esta oposición entre mujeres culpables y mujeres inocentes se articula alrededor de la raza y de la clase social: las mujeres inmigrantes, negras, asiáticas o árabes, son estigmatizadas o «marcadas» como culpables por esa presunción, tan exótica como racista, de «exceso» de sexualidad, mientras que se establece el papel de víctimas inocentes para las mujeres blancas de clase media.

Patton, también critica la investigación sobre la prostitución y el sida, explicando que no basta con reemplazar el término de «prostituta» por el de «trabajadora sexual». La contabilidad y buena salud capitalista sigue dependiendo de la separación entre la esfera doméstica (femenina y sexualizada) y la pública (masculina, sexualmente neutral y universalizada). Esta separación haría impensable de forma frontal el intercambio sexual fuera de la esfera de la vida privada, y a lo sumo se definiría, estricta y rigurosamente, como un intercambio comercial; obviando e ignorando, desde nuestras visiones eurocéntricas, que en otras culturas y en otros contextos puede tener otros significados. De esta manera, Patton se refiere a que en los crecientes ciclos de migración hacia los grandes centros urbanos en el África austral, el sexo tiene un valor de intercambio de servicios, este valor es el que permite a las mujeres negociar con los hombres, y también es este trueque el que les asegura acceder a determinados recursos básicos para su supervivencia, que de otra manera serían innegociables e inalcanzables. Por lo tanto, podemos deducir que un programa de prevención y concienciación del SIDA/VIH que se dirige únicamente a las trabajadoras sexuales, ignoraría a un grupo más amplio de mujeres.

Lo que nos viene a decir Patton, es que, por encima de cómo se muestre exactamente la realidad, hay intentos repetidos que insisten en que ésta sea presentada ante nuestros ojos de manera parcial, interesada o prejuiciosa, lo

que impediría en términos de prevención, concienciación y cuidados, ejercer una acción responsable. Una acción que incluya en primer lugar a *todas* las personas muertas, a *todas* las personas enfermas, a *todas* las personas portadoras, a *todas* las personas que tienen prácticas sexuales ajenas a lo descrito oficialmente como «normal», etc. Y todo ello debería suceder sin la mugre moral de la que tan a menudo están cubiertas las lentes de tanto mirón. El sida sigue siendo un escándalo. La pandemia del sida es un escándalo, un escándalo violento que demuestra su fuerza destructora cuanto más descendemos hacia el hemisferio sur. El sida nos está hablando a gritos de miles de historias diferentes, y necesita, más que nunca, de la reflexión y de la acción. ¿Hasta cuándo esta atrofia sensorial de carácter global y casi endémico?



La pandemia de sida acaba de empezar. En el Estado Español hay varios cientos de miles de personas seropositivas. Que la pandemia adquiera proporciones aún más catastróficas sólo depende de nosotras/os. Los poderes públicos, que están obligados a proteger la salud de la población, no hacen nada. Es imprescindible acabar con ese silencio criminal; si las instituciones siguen sin hablar claramente de drogas y de sexo, para no escandalizar, para no perder votos, para poner a salvo su reputación, alguien tendrá que hacerlo.

Es el momento de elegir los medios de prevención y de integrarlos en nuestra vida cotidiana. Todas y todos, sea cual sea nuestro estatuto serológico. Sólo así podemos poner a salvo nuestra libertad. La adopción de los medios preventivos no sólo nos protege de una (re)infección por VIH. También nos libra de prejuicios, de tabúes, de miedos. Cuida tu amor. Cuida tu placer. Y goza todo lo que quieras. Nadie lo hará por tí. ¡Tú eliges!.





Cartel de La Radical Gai «Lucha contra el SIDA», Dossier, Madrid, 1994.

EPÍLOGO. SIDA: la crisis del sida está todavía comenzando

El sida sigue siendo el primer problema de salud a escala mundial. La interrelación con el desarrollo económico, social y político de muchas zonas del planeta convierten al sida en un problema y amenazan la seguridad mucho más, por supuesto, que el terrorismo.

El sida es un arma de destrucción masiva, que pone en cuestionamiento la viabilidad de la mayor y más empobrecida parte de la humanidad.

Los procesos de investigación en tratamientos y en la búsqueda de vacunas, dejan al descubierto la globalización hecha a medida de los países ricos y de las grandes corporaciones. La falta de coordinación en los procesos de investigación evidencia que es la competitividad, en busca de mayores beneficios, el motor de estos procesos, que devienen en un despilfarro de recursos y en una ralentización de los resultados.

Dice J. Gelman «que lo contrario al olvido no es la memoria, sino la verdad». Podemos convertir la lucha contra el sida en ese libro, diccionario o manual donde sus entradas o epígrafes sean caminos, donde la vuelta atrás, no sea más que un grato paseo y no una pérdida de rumbo. Donde las generaciones que nos siguen se doten (nos doten) de habilidades y afectos

Efectivamente, mientras no pongamos en marcha la comisión de <prostitución y tiempo libre>, **nosotros** no estamos en venta. Por otro lado, tampoco es que los **condones** se encuentren con tanta facilidad. Parece que son de esos productos tan moralmente sofisticados que sólo están de "venta en farmacias". Y ni siquiera en todas. Los condones son simples fundas de látex, cuyo uso debería ser tan cotidiano como lo sean las relaciones sexuales con penetración, y deberían ser tan accesibles a todo el mundo como los paquetes de chicle. En los institutos, en las cárceles, en los supermercados, en las fábricas, en las oficinas, en los cines... Las autoridades públicas y las asociaciones (ministerios, sindicatos, asociaciones de alumnas/os y consumidores/as, etc.), deben garantizar o exigir el libre acceso a condones. No hacerlo es fomentar la extensión del sida. Alguien tendrá que hacer la prevención, pero nosotros no podemos hacerla toda. ¡Haz lo que debas!.







Cartel de La Radical Gai «Lucha contra el SIDA», Dossier, Madrid, 1994.

capaces de seguir manteniendo un imaginario político común, que rezumen de saberes y de actos de transformación. Donde mujeres, negros, yonkis, pobres…, sean adjetivos a valorar y no sustantivos susceptibles de indiferencia.

Desde ese pequeño mundo, que son nuestros cuerpos, sería deseable la mutación del virus para que nos atraviese y contamine, pero con una carga, esta vez, de rebeldía y de deseos de vivir una vida, donde la cotidianidad no esté velada por tamices que nos oculten el rostro y el dolor de «el otro».

Podemos ser capaces de situar nuestros cuerpos en complicidades, donde crear espacios de resistencias y supervivencia. Podemos hacer que el sida no sea una lección de las de «la letra con sangre entra», para así, al menos, tener la posibilidad de definir nuestras vidas y nuestros cuerpos, ajenos a unos parámetros interesadamente herméticos y preñados de segregación.

El sida no es parábola ni metáfora. Pero tampoco puede ser otra hipérbole que nos sitúe, una y otra vez, en la miseria y el fracaso de nuestra especie.



Imagen en el *fanzine De un Plumazo*, La Radical Gai y LSD, Madrid, 1993.

SIDA: recursos mínimos

ACHMAT, ZACKIE, «Africa: AIDS activist ends drug strike», 2003. Disponible en planetout.com

BORDOWITZ, GREGG, *The Aids Crisis is Ridiculous and other Writings, 1986-2003*, MIT, 2004.

CREACIÓN POSITIVA DE BARCELONA Y SER POSITIVAS DE MADRID, *«Mujeres VIH+ Necesidades y Estrategias»*, 2004 (documento inédito).

GRUPO DE TRABAJO SOBRE TRATAMIENTOS DEL VIH (gTt), *Lo + Positivo*. Revista gratuita trimestral, Barcelona.

LLAMAS, RICARDO (Comp.), *Construyendo sidentidades*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

PATTON, CINDY, *Gender, HIV and Globalization,* a special issue of Feminist Media Studies, Abril 2002.

PATTON, CINDY, *Global AIDS/Local Context*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2002.

PATTON, CINDY, *Queer Diasporas,* Durham, NC: Duke University Press, 2000.

PATTON, CINDY, *Fatal Advice,* Durham, NC: Duke University Press, 1996.

PATTON, CINDY, *The Last Served? Gendering the HIV Pandemic,* Londres/Philadelphia: Taylor and Francis, 1994.

TREICHLER, PAULA A., *How To Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of* AIDS, *Duke* University Press, 1999.

TREICHLER, PAULA A. Actualmente está trabajando sobre un libro que lleva por título: *How To Use a Condom: A Cultural Analysis.*

Recursos bibliográficos On-line

SIDA: http://mensbiblio.xyonline.net/AIDS.html
SIDA ACTIVISMO:
http://www.gtt-vih.org
http://www.tac.org.za
http://www.actup.org
SIDA-Mujeres-Bollos: http://www.caps.ucsf.edu/mujeres.html
SIDA y ARTE: http://www.ilpi.com/artsource/bibliographies/aidsbib.txt

3. Homofobia,
¿por qué hablar de ello?

Barbara Smith*[*] *(1983)



Intervención de GtQ contra la manifestación lesbófoba «la familia importa», 18 de junio, Madrid, 2005.

LEONORE GORDON me invitó a escribir este artículo para un monográfico del Interracial Books for Children Bulletin, *que editó sobre el tema «Homofobia y educación: cómo enfrentarse con el insulto». Es importante recordar que la fecha de publicación del* Bulletin *fue 1983. En esa época pocas lesbianas o varones gay Negros habían escrito sobre la homofobia, especialmente en publicaciones al alcance de las propias audiencias Negras. Dado el papel innovador que el* Council on Interracial Books for Children *había desempeñado al expandir los currículo escolares para que incluyeran materiales sobres personas de color y mujeres, estaba emocionada; este trabajo me ofrecía la rara oportunidad de llegar a personas de color que no fueran lesbianas ni gays, muchas de las cuales eran educadoras.*

Un cambio que ha acontecido desde que fue escrito es que hay más y más retratos de lesbianas y gays, sobre todo blancos, en los medios populares. Hubiera sido difícil imaginar en 1983 el número de personajes lesbianas, gays, bisexuales y transgénero ahora visibles en televisión y en cine. Este giro es en gran medida el resultado de la organización de lesbianas y gays, y particularmente de una organización dirigida a los medios de comunicación. El impacto de la epidemia del SIDA en la industria del espectáculo y las artes también ha ayudado a elevar la conciencia sobre los asuntos de las lesbianas y los gays en estos contextos.

---

1 Publicación original: Barbara Smith, «Homophobia: Why Bring It Up?», en *The Truth That Never Hurts. Writings on Race, Gender and Freedom*. New Brunswick, Nueva Jersey-Londres, Rutgers University Press, 1983/2000, pp. 111-115 [*N. del E.*].

Homofobia, ¿por qué hablar de ello?

En 1977 el *Combahee River Collective*, una organización Negra feminista de Boston de la que fui miembro, escribió:

> La descripción más general de nuestra política en el momento actual es que estamos activamente comprometidas en la lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y consideramos que nuestra tarea concreta es el desarrollo de un análisis integrado y una práctica basada en el hecho de que los principales sistemas de opresión están interconectados... Nosotras... encontramos a menudo difícil separar la raza de la clase de la opresión sexual, porque en nuestras vidas habitualmente se experimentan de forma simultánea.[1]

A pesar de la lógica y de la claridad del análisis de la simultaneidad de opresiones de las mujeres del Tercer Mundo, personas de todas las razas, incluidas las progresistas, parecen curiosamente poco dispuestas a asumir estas verdades básicas, especialmente cuando se trata de incorporar una resistencia activa hacia la homofobia en sus vidas diarias. La homofobia es normalmente la última opresión en ser mencionada, la última en ser tomada en serio, la última que queda. Pero es extremadamente seria, en ocasiones hasta el punto de resultar fatal.

Consideremos que en la noche del 29 de Septiembre de 1982, de veinte a treinta policías de la ciudad de Nueva York irrumpieron sin avisar en el *Blues*, un bar de Times Square. Acosaron y golpearon severamente a los clientes, destrozaron el establecimiento, vaciaron la caja registradora y se marcharon sin hacer un solo arresto. ¿Qué motivó semejante comportamiento brutal? La respuesta es sencilla. Los policías estaban inspirados por tres aclamados principios de nuestra sociedad, racismo, clasismo, y homofobia: la clientela del bar es Negra, de clase trabajadora y gay. Mientras la policía abría cabezas, gritaba epítetos racistas y homófobos familiares para cualquier escolar. El odio de los atacantes hacia la gente *queer* y de color, lejos de hacerlos excepcionales, les situaba rotundamente en la corriente dominante. Si sus acciones resultaron más extremas que las de la mayoría, sus actitudes ciertamente no lo fueron.

El *Blues* bar está situado cruzando la calle desde las oficinas del *New York Times*. El personal blanco, de clase media-alta, presumiblemente heterosexual del primer periódico de la nación, efectuaba regularmente llamadas de queja sobre el bar a la policía. No resulta sorprendente, que ninguno de los diarios de Nueva York, incluido el *Times*, se molestase en informar del incidente. Una coalición de lesbianas y varones gay del Tercer Mundo y blancos organizaron una gran manifestación de protesta poco después de que ocurriera el ataque. Organizaciones antirracistas y de derechos civiles, tanto moderadas como

---

1 The Combahee River Collective «A Black Feminist Statement», in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith (Nueva York, The Feminist Press at The City University of New York, 1982), num. 13, pp. 13, 16.

militantes, estuvieron notablemente ausentes y todavía no han presentado un rechazo público ante este incidente verificable de brutalidad policial, sin duda porque las personas Negras involucradas no eran heterosexuales.

Entretejiendo "Ismos"

Lo que ocurrió en el *Blues* ilustra perfectamente los modos en los que los principales «ismos» *incluyendo* el heterosexismo están íntima y violentamente entretejidos. No me es difícil ver cómo los sistemas de opresión se interconectan, aunque sólo sea por razón de que su existencia afecta mi vida muy frecuentemente. Durante las décadas de 1970 y 1980 las lesbianas políticas de color han sido a menudo las más agudas en destacar la necesidad de desarrollar una comprensión de las conexiones entre las opresiones. También se han opuesto a la construcción de jerarquías y han desafiado la «fácil salida» de escoger una «opresión primaria» y minimizar la importancia de esas enredadas inconsistencias que ocurren siempre que raza, sexo, clase e identidad sexual se mezclan de hecho. Irónicamente, para las fuerzas de la derecha, odiar a las lesbianas y a los varones gays, a las personas de color, a los judíos y a las mujeres, va de la mano. *Ellos* realizan conexiones entre opresiones en sus formas más negativas, con resultados terroríficos. Personas supuestamente progresistas, por otro lado, que se oponen a la opresión en cualquier otro ámbito, se resisten a reconocer que el abuso socialmente sancionado de lesbianas y varones gays es un problema serio. Su actitud tácita es: «Homofobia, ¿por qué hablar de ello?».

Existen numerosas razones que explican la resistencia de personas, sensibilizadas con otras cuestiones, a confrontar la homofobia, tanto en ellas mismas como en otros. Una razón fundamental es que las personas se sienten generalmente amenazadas sobre cuestiones de sexualidad, y para algunas la mera existencia de homosexuales pone en cuestión su sexualidad/ heterosexualidad. A diferencia de muchos otros grupos oprimidos, los homosexuales no constituyen un grupo cuya identidad esté definida por nacimiento. Mediante el proceso de salir del armario, una persona puede de hecho adquirir su identidad en cualquier momento de su vida. Una forma de proteger las credenciales y privilegios heterosexuales es rebajar en todo momento a las lesbianas y varones gay, abrir una sima tan amplia como sea posible entre «nosotros» y «ellos».

Hay algunas actitudes e ideas erróneas que encuentro particularmente destructivas por la forma en la que trabajan con el fin de aislar las preocupaciones de lesbianas y varones gays:

a) *Las opresiones de lesbianas y varones gay no son tan serias como otras opresiones*. No es un problema político, sino una preocupación privada. El impacto vital destructivo de pérdida de trabajos, hijos, amistades, y familia; el desmoralizante peaje de vivir con el constante temor a ser descubierta por la persona equivocada, que impregna las vidas de todas las lesbianas y varones gays, tanto dentro como fuera del armario; y la violencia física y las muertes reales que varones gays y lesbianas sufren en manos de homófobos, pueden ser, si se suscribe este mito, completamente ignoradas.

b) *«Gay» significa varones blancos con sustanciosos ingresos y sin cargas, punto.* Percibir a las personas gays de esta forma permite ignorar que algunas de nosotras somos mujeres *y* personas de color, *y* de clase trabajadora, *y* pobres, *y* con discapacidad, *y* viejas. Pensar limitadamente que las personas gays son varones, de clase media, blancos, tal y como los medios de comunicación del sistema quieren que piense la gente, socava la conciencia de cómo se superponen identidades y conflictos. Resulta esencial, sin embargo, al hacer conexiones entre la homofobia y otras opresiones, no caer presa del razonamiento distorsionado de que la justificación para abordar seriamente la homofobia es que afecta a algunos grupos que están «constatablemente» oprimidos, por ejemplo, personas de color, mujeres, o personas con discapacidad. La homofobia es, en y por sí misma, una opresión constatable, y en un sistema heterosexista, todas las personas no-heterosexuales son vistas como «desviadas» y están oprimidas.

c) *La homosexualidad es un problema blanco o incluso una «enfermedad blanca».* Esta actitud es bastante predominante entre las personas de color. Individuos que se oponen militantemente al racismo, en todas sus formas, continúan considerando el lesbianismo y la homosexualidad masculina como algo de lo que reírse disimuladamente o, peor aún, despreciar. Las personas de color homófobas no sólo son opresivas hacia personas blancas, sino hacia miembros de sus propios grupos —al menos un 10% de sus propios grupos.

d) *Las expresiones de homofobia son legítimas y aceptables en contextos donde otro tipo de fanatismo verbal estaría prohibido.* Humillaciones y bromas sobre «bolleras» y «maricas» se pueden hacer sin la más mínima crítica en círculos en los que bromas sobre «negratas» [*nigger*] y «chinos» [*chink*], por ejemplo, conllevarían una censura instantánea o incluso ostracismo. Una noche viendo la televisión indica lo aceptables que resultan las expresiones públicas de homofobia.

¿Cómo pueden ser confrontadas y transformadas actitudes y comportamientos tan profundamente atrincherados? Ciertamente el activismo gay y lesbiano/feminista ha realizado incursiones significativas desde finales de la década de 1960, tanto en la esfera pública como en la conciencia de los individuos. Estos movimientos han desempeñado una función principalmente educativa, pero ni siquiera han tenido un impacto suficiente sobre el sistema educativo en sí. Currículos que enfocan de forma positiva cuestiones de identidad sexual, sexualidad y sexismo continúan siendo raros, particularmente en primaria y secundaria. Sin embargo las escuelas son calderas virtuales de sentimientos homófobos, como atestigua todo lo que va desde las pintadas en los baños y los insultos gritados en los patios, hasta los sesgos heterosexistas de la mayoría de los textos y el despido de profesores sobre la única base de que no son heterosexuales.

En el actual clima político, las escuelas están bajo un constante y hostil escrutinio de fuerzas conservadoras bien organizadas. Se necesita bastante valor para desafiar las actitudes negativas de los estudiantes sobre lo que significa ser homosexual, mujer, del Tercer Mundo, etc., pero estas actitudes *han de ser* desafiadas para que la homofobia, permitida y tomada por evidente, acabe en algún momento. He encontrado, tanto dando clases como

impartiendo conferencias a una amplia variedad de audiencias, que hacer conexiones entre las opresiones es una forma excelente de introducir las cuestiones referidas a la identidad lesbiana y gay y a la homofobia, porque ofrece a las personas un marco de referencia sobre el que construir. Este es especialmente el caso si previamente se han hecho esfuerzos en el aula para abordar el racismo y el sexismo. Es objetivamente incorrecto y estratégicamente inadecuado presentar materiales gay como si toda las personas gays fueran blancas y varones. Afortunadamente, hay un creciente volumen de trabajo disponible, habitualmente escrito por feministas del Tercer Mundo, que proporciona una perspectiva integrada de la intersección de una multiplicidad de identidades y problemas.

Quizás algunos lectores aún se preguntan, «Homofobia, ¿por qué hablar de ello?». Una razón para hablar de ello es que al menos el diez por ciento de tus estudiantes serán o ya son lesbianas y varones gay. Un diez por ciento de tus colegas lo son también. La homofobia bien puede ser la última opresión que quede, pero desaparecerá. Y desaparecerá más rápidamente si las personas que se oponen a *cualquier* forma de opresión trabajan en coalición para hacer que esto suceda.

4. Reflexiones desde la negritud y el lesbianismo

Esther Ortega (2005)

«I made the choice to be queer»

Anzaldúa (1987)



«Marcha del millón de mujeres», Filadelfia, 25 de octubre, 1997.

Madrid, primavera de 2005. En la televisión, el Telediario anuncia que se ha votado en el Congreso la ley que permite a los homosexuales casarse. La ley se ha aprobado y los primeros matrimonios se anuncian para agosto de este mismo año. Diversos pensamientos se agolpan en mi cabeza pero me resulta imposible verbalizarlos, tampoco quiero hacerlo. Unos meses antes, cuando se anunció que la proposición de ley se presentaba a trámite parlamentario mucha gente de mi entorno se fue a celebrarlo a Chueca. Yo no. Durante un par de semanas, al menos, estuve recibiendo felicitaciones de familiares y amigos: «Ya te puedes casar, ya sois iguales».

De nuevo las imágenes del telediario, esta vez no en el congreso sino en la calle, varios *gays*, alguna lesbiana declarando abiertamente ante los micrófonos y ante las cámaras lo contentos que se sienten. Todos blancos, todos pulcros, muy pulcros.

Madrid, 8 de Marzo de 2005. Tráfico caótico a las 8 de la tarde, me desespero en el autobús de camino a la *mani*, llego tarde, tendré que buscar a la gente. Subo a buen ritmo la calle Atocha, por fin me encuentro con la cabecera de la manifestación. El tema elegido para este año pone especial énfasis en los derechos de las mujeres lesbianas, aunque según me llegó en los días previos hubo gran polémica al respecto. Por fin, tras unos minutos durante los cuales deambulo arriba y abajo por la manifestación consigo encontrar a «mi gente». Nos colocamos en la parte delantera, cerca de la cabecera y comenzamos con nuestros cánticos y lemas. Poco a poco, las mujeres que se encuentran a nuestro alrededor, algunas a título individual y otras organizadas en grupos del movimiento feminista, comienzan a seguirnos en nuestros lemas que se convierten en un clamor contra la precariedad laboral femenina, la conciliación de la vida familiar y laboral, contra la Conferencia Episcopal... Nos vamos animando y los lemas lésbicos afloran de nuestras gargantas. De repente, el silencio a nuestro alrededor, muchas de las que antes se desgañitaban junto a nosotras y nos dedicaban miradas y sonrisas de complicidad ahora callan y miran hacia otro lado. Claro, todas hetero.

Madrid, primavera de 2005. Mientras espero en la puerta del Círculo de Bellas Artes a que lleguen las amigas con las que quedé aparece *ella* y con una gracia sutil sube la escalinata que da acceso al interior del edificio. Me sudan las manos, me tiemblan las piernas, estoy nerviosa. Y recuerdo. Recuerdo cómo unos años antes, a modo de acción conmemorativa del 8 de marzo, empapelamos la facultad con unos carteles realizados en cartulinas de colores en los que aparecían las fotos de mujeres «importantes» junto a una pequeña biografía de cada una. Al pie de todas las cartulinas una frase que decía: «¿Por qué nos olvida la Historia?». Creo que fue la primera acción simbólica importante que realizamos como «Insumisas al Género», grupo en el que comencé mi militancia feminista. Cada una de nosotras escogió a cuatro o cinco mujeres para hacer estos carteles y entre mis cuatro, una era *ella*: Angela Davis. Vuelvo a la realidad, subimos a la sala del Círculo donde se realiza la presentación y veo muchas caras conocidas de diferentes ámbitos, bastantes caras negras conocidas, pienso. Termina su presentación y un chico negro coge el micro, hace rato que comenzó el turno de preguntas. El chico negro comienza a hablar, le agradece a Angela Davis su presencia en Madrid y finalmente se pregunta dónde están las mujeres negras en Madrid. Se refiere a mujeres militantes. Que tú no nos conozcas no significa que no existamos, que no estemos. Pero claro, era un hombre.

Dibujando puentes

Trazar las conexiones entre las diferentes formas de opresión sexo, género, raza, sexualidad ha sido una constante entre las activistas y grupos de lesbianas negras y de color en los Estados Unidos desde la década de 1970 hasta la actualidad. Para la comprensión de una realidad política compleja por parte de estos grupos, es fundamental el desarrollo del concepto de *simultaneidad de la opresión.*

> No vemos ninguna razón para hacer un ranking de opresiones o para, como muchas fuerzas dentro de la comunidad negra pretenden, pensar que el sexismo o algunos otros –ismos no existen (Smith, 1983: xxxii).

Paralelamente, las lesbianas de color problematizan, más si cabe, el concepto de identidad. Entendido éste, en un principio, como identidad étnica o cultural realizan un deslizamiento hacia lugares fronterizos de la propia identidad con una habilidad, que sólo pude ser fruto de la experiencia personal. Al mismo tiempo tienden unos puentes sólidos para conformar un incipiente movimiento de *mujeres de color*. En este sentido, considero crucial como catalizador de este movimiento la publicación por Moraga y Anzaldúa (1981) de su ya mítico *This Bridge Called My Back*.

La feminista lesbiana chicana Gloria Anzaldúa (1987) hace explícito el choque con su propia cultura y la desidentificación con los roles que ésta le impone por ser mujer:

> Para una mujer de mi cultura únicamente había tres direcciones hacia las que volverse: hacia la Iglesia como monja, hacia las calles como prostituta, o hacia el hogar como madre. (…) Educadas o no, la responsabilidad de las mujeres aún es la de ser esposa/madre —sólo la monja puede escapar de la maternidad (Anzaldúa, 2004: 72-73).

Pero este choque se produce al tiempo que se reconoce como lesbiana en una cultura profundamente homófoba:

> Para las lesbianas de color, la máxima rebelión que pueden emprender contra su cultura nativa es a través de su conducta sexual. La lesbiana va en contra de dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad. Siendo lesbiana y creciendo católica, adoctrinada como heterosexual, *I made the choice to be queer*. Es un camino interesante que se desliza continuamente dentro y fuera de lo blanco, de lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos (Anzaldúa, 2004: 76).

La experiencia de las *lesbianas de color* en Estados Unidos desde la década de 1970 nos sitúa en un lugar complejo pero a la vez nos da algunas claves de análisis y acción en un marco espacio-temporal completamente diferente (o no tanto).

El cuerpo como frontera.

Damos un salto y volvemos a encontrarnos en la primavera de 2005, principios del siglo XXI, Estado español, Madrid ciudad carca, rancia y facha. La situación se contempla desde un marco diferente. La gente progresista ya no se pregunta «Homofobia, ¿por qué hablar de ello?» (Barbara Smith, 1983/2000). La cuestión ahora es, ¿cómo la gente progresista habla de ello? Ahora se habla de estas cosas en el telediario, la cuestión del matrimonio *gay* está en la calle, todo el mundo opina. La gente progresista se felicita y esa gente siempre te cuenta que tiene unos amigos *gays* que son «muy normales y muy majos» y que, ya que pagan sus impuestos como todo el mundo, tienen que tener los mismos derechos.

Detrás de esto está el intento de normalización y regulación de la sexualidad. Ampliar los marcos legales de la sexualidad para intentar domesticar al monstruo. Se reconfigura el mapa de la jerarquización de categorías sexuales y la homosexualidad legal, aquella que quedará sancionada por medio del matrimonio, cruzará la frontera y pasará a formar parte de lo *aceptable*, eso sí, ocupando el último escalón en la gradación que comienza con el matrimonio heterosexual con descendencia. El resto seguiremos siendo inaceptables, *desviadas*, o peor aún, *no siendo*. Porque muchas dentro de esta hipervisibilidad, un tanto circense y muy poco performativa, seguimos siendo invisibles.

En este contexto, hablar de homosexualidad sigue significando hablar de varones blancos con poder adquisitivo. No es casual que la marcha del «Orgullo» en Madrid esté prácticamente monopolizada en los últimos años

por, eso que se ha dado en llamar, el «mercado rosa» y los empresarios de Chueca. Pero algunas de nosotras somos lesbianas y negras y aunque nuestro DNI dice que somos españolas, pasamos por no serlo, por ser *otras*.

¿Somos mujeres las lesbianas? Esta pregunta me vuelve una y otra vez a la cabeza después de lo ocurrido en la manifestación del 8 de Marzo. De nuevo invisible, ahora en un contexto feminista. De nuevo la frontera. Lo somos desde luego para reclamar la igualdad frente a los hombres en el aspecto laboral, lo somos para reclamar los derechos reproductivos heterosexuales, para poder abortar cuando creamos que es lo que debemos hacer sin dar explicaciones ni atenernos a supuestos legales. Claro, esas luchas son de todas las mujeres, son los grandes temas que a todas nos afectan y los mínimos comunes sobre los que podremos construir/reconstruir el movimiento feminista. Y me sigo preguntando, ¿mínimos comunes? Para mí, algunos de estos mínimos no son en absoluto comunes, la diferencia es que no se me ocurriría jamás callarme cuando se reclama, por ejemplo, aborto libre y gratuito. Todas las mujeres son heterosexuales pero algunas somos lesbianas y negras (Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, 1982).

Las comunidades negras en el Estado español son heterogéneas pero las palabras que pronunció aquel joven negro en la reunión con Angela Davis, muestran de nuevo la invisibilidad de las mujeres dentro de este movimiento. Aunque hay gente dentro del movimiento que realiza grandes esfuerzos para dar la vuelta a esta situación, el único tema central dentro de éste es la raza. El sexismo y la homofobia son desgraciadamente dos constantes que persisten en la actualidad. Otro problema añadido es que se sigue manteniendo la visión de la homosexualidad como «problema blanco», la negritud tendría así, para estos individuos, una *esencia* heterosexual. Pero algunas comenzamos hace ya bastante tiempo la rebelión, porque somos lesbianas y tenemos voz.

A veces, resulta ciertamente difícil vivir en la *encrucijada de las diferencias* (Audre Lorde, 1982/1996). Ser constantemente interpelada o vilipendiada por alguna o por varias de tus diferencias. Sin embargo, algunas nos negamos a dejar de ocupar esa posición, una posición que lejos de ser algo natural, es sin duda una posición política, una posición política frente a la *hetero*-designación·[1]

[1] Me gusta emplear esta palabra con una doble acepción. Por un lado, como designación por parte de «otros», siendo ese otros la sociedad y por otro lado, como designación desde la heterorealidad.

Referencias bibliográficas

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute, 1987.

Anzaldúa, Gloria, «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», 1987/2004 en bell hooks (*et al.*), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 71-80.

Hull, Gloria T., Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave,* Nueva York, The Feminist Press, 1982.

Lorde, Audre, *Zami: A New Spelling of My Name,* Londres, Pandora, 1982/1996.

Moraga, Cherríe y Anzandúa, Gloria (ed.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color,* NuevaYork, The Kitchen Table/Women of Color Press, 1981.

Smith, Barbara (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology,* Nueva York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983.

Smith, Barbara, «Homophobia: Why Bring It Up?», en *The Truth That Never Hurts. Writings on Race, Gender and Freedom*. New Brunswick, Nueva Jersey-Londres, Rutgers University Press, 1983/2000, pp. 111-115.



Panfleto de La Radical Gai para la Manifestación Antifascista, Madrid, 1994.

5. Anhelos diaspóricos

y la *pequeña libertad*: sexualidad, migración y precariedad

Encarna Gutiérrez Rodríguez

«Es gab schon mal zwei Ameisen,
die wollten nach Australien reisen.
Bei Altona auf der Chaussee
taten ihnen die Füße weh.
So verzichteten sie weise
auf dem letzten Teil der Reise.»[1]

(«Käpten» en *Kleine Freiheit*)

«No, no se trata de una relación gay», resaltaba el director de cine Yüksel Yarvuz ante el comentario de un espectador sobre la relación de sus dos protagonistas, Chernor y Baran, en la película *Kleine Freiheit* (*Pequeña Libertad*, 2003). La reacción del director me llamó la atención, pues también yo había identificado la amistad entre estos dos chicos como una relación homosexual. Me quedé pensativa, intentando comprender lo que Yarvuz planteaba. Me parecía que estaba hablando de la no correspondencia entre lo que se representa como «gay» en los medios de comunicación y en la literatura, influenciados por el discurso del movimiento *queer* blanco anglosajón y lo que el director denomina «una amistad entre dos jóvenes» que se resiste a ser encasillada fuera del lenguaje que ellos mismos manejan. Ante la posible adscripción de sus personajes a una noción de identidad hermética y basada en discursos occidentales, Yarvuz parece optar por una representación de subjetividades que emane de un conjunto social, económico, geográfico y discursivo determinado, marcado por líneas genealógicas de pertenencia e identificación. Quizás con esta

1 Trad. EGR: «Hubo ya una vez dos hormigas, que querían viajar a Australia. En Altona (barrio popular de Hamburgo) en la Chaussee les dolían los pies. Así que sabiamente dejaron la última parte del viaje».

sugerencia Yarvuz intenta deconstruir un discurso universalizador sobre la identidad y la sexualidad, insistiendo en prácticas localizadas. Ya que cuando un practicante de «actos homosexuales», o un cuerpo marcado por rasgos *queer*, se mueve entre espacios diferentes como la nación, la región, la metrópolis, el barrio, pero también en diferentes niveles sociales, como la cultura, el género o la religión, la relación entre identidad, política y deseo, se plantea de manera nueva, creando nuevos vínculos de imbricación. Se alteran así los planos de identidad que repercuten en las definiciones de identidad y de pertenencia colectiva, transformando referencias de orígenes y renegociándolas o reimaginándolas sobre la base de las experiencias y los discursos del presente. Considerando la experiencia de «transformigración» (Sánchez-Eppler y Patton, 2003), de transformación en la inmigración, el enfoque de análisis debería basarse menos en un discurso identitario universalizador que en prácticas contextualizadas y localizadas. Son prácticas que parecen no estar presentes en las representaciones oficiales de las políticas *queer* o de la teoría *queer*.

De modo que la cautela del director ante el deseo del público por definir la relación de estos dos jóvenes puede deberse a dos cuestiones, (a) el intento de no inscribir a sus protagonistas dentro de un discurso marginal —el discurso *queer*—, que surge de luchas y debates dentro del contexto anglosajón, un discurso del que las subjetividades migratorias o las experiencias ajenas del marco «anglosajón» parecen estar ausentes; (b) el intento de representar exactamente ese hueco, esa huella de algo que no se refleja en el nombre o en la escritura y que se representa a nivel de la visualización del silencio, arropado por gestos y miradas. Partiendo de estas dos suposiciones, el primer aspecto nos plantea la cuestión de cómo tratar el triángulo entre masculinidad, deseo homoerótico y representación en el contexto del asilo y la inmigración. El segundo nos presenta una estrategia de cómo evadir las políticas de enunciación identitarias para abrir un espacio a las articulaciones múltiples del deseo. Estas dos propuestas van ligadas al contexto geopolítico del que emergen: el de la ciudadanía y la exclusión basadas en las políticas migratorias de la Unión Europea.

Unión Europea, políticas migratorias y derechos *queer*

Dos debates han llenado en los últimos meses las páginas de los periódicos del Estado español: el reconocimiento de los derechos, hasta ahora reservados a los matrimonios heterosexuales, en «los matrimonios homosexuales» y la regularización de los inmigrantes mediante contratos de trabajo promovidos por empresas nacionales. Acompañados por la introducción de la ley de regularización extraordinaria de inmigrantes, llamada «normalización» por el Gobierno y la aprobación del proyecto de ley dirigido a modificar el código civil para permitir el matrimonio entre parejas del mismo sexo, otorgándoles el mismo tratamiento jurídico que a los matrimonios heterosexuales. Esta última propuesta ha ido acompañada por un debate feroz y la oposición de algunos sectores de la sociedad. Estos dos proyectos plantean un programa de integración en el marco de los derechos cívicos y laborales,

creando a la vez líneas de diferenciación entre los que se incluyen en el primer plano de los derechos cívicos, los homosexuales, y los que reciben un estatus transitorio a través de los derechos laborales, los inmigrantes. Aquí se pone en evidencia la distinción entre derechos de ciudadanía y el estatus de «extranjer@» en relación con las políticas de inmigración y asilo, ya que basándose en ellas se incluye por una parte al colectivo LGTB, presupuestamente interpelado por esta ley como ciudadanos del Estado español, y por otra parte se excluye al colectivo de inmigrantes, interpelado por el Estado como mano de obra temporal. Así, por una parte se otorga al colectivo LGTB la posibilidad de un reconocimiento legal dentro del marco heteronormativo, y por otra se permite a los empresarios emplear a inmigrantes por un tiempo determinado (cinco años). Estos dos programas van dirigidos a diferentes colectivos que no se perciben como vinculados entre sí. Mientras que al primer colectivo se le atribuye el estatuto de ciudadanía, considerando que cumplen con las normas vigentes, al segundo se le excluye del mismo, ya que su pertenencia a la Polis es precaria y depende de la coyuntura económica. Estas dos caras forman parte de la misma moneda, son estrategias neoliberales de gobierno. El Estado neoliberal, como Stuart Hall (1994) indica, se desarrolla a través de su capacidad de integrar a las minorías dentro de su concepto de ciudadanía —por ejemplo mujeres, gays— mientras que al mismo tiempo prolonga las políticas tradicionales de exclusión en relación con conceptos como extranjería y «colectivos extracomunitarios». Así que, cuando se habla de los derechos del colectivo LGTB, a menudo se olvida quién es percibido como integrante del mismo. ¿Pensamos en la trabajadora doméstica que limpia la casa de una pareja gay? ¿Pensamos en «los novios búlgaros», un término que ya en sí transporta el imaginario del «Otro» exótico? ¿Se nos ocurre pensar en Glady, una transexual brasileña que trabaja en la Casa de Campo?

Desde 1992 la Unión Europea distingue entre los «ciudadanos de la Unión Europea» y los denominados «miembros extra-comunitarios». Mediante las leyes de extranjería y de asilo se ha ido restringiendo el derecho de asilo que por ejemplo en el Estado alemán ha estado vigente hasta el 27 de junio 1993. Desde entonces las solicitudes de asilo en Alemania se deciden basándose en unas listas de países elaboradas por el Ministerio de Asuntos Exteriores. Solamente la procedencia de un país donde —en opinión del gobierno alemán— existe persecución por parte del Estado, es decir, un país donde las personas son perseguidas, torturadas y asesinadas por el régimen de gobierno, puede justificar una solicitud de asilo. Partiendo de esta base hay que demostrar individualmente que se está expuesto a tales amenazas y peligros. El derecho individual e independiente de un país a conceder asilo en caso de persecución política se suprime, de hecho, desde la última modificación del derecho de asilo. Un derecho que según avanzan las leyes de inmigración y de seguridad a escala europea, se está limitando cada vez más. El modelo de la «política de asilo alemana» ha sido imitado dentro de la Unión Europea, tal y como demuestran el acuerdo de Ámsterdam (1997) y las cumbres de Tampere (1999) y Sevilla (2002). En estas reuniones los gobiernos europeos pusieron en evidencia su empeño por lo que se denomina «la armonización de políticas de asilo e inmigración» y la puesta en marcha del «espacio de libertad, seguridad y justicia». Con ello se aspira a una amplia asimilación de las políticas de asilo y de migración en el ámbito de la Unión Europea.

El primero de Mayo 1999 se implementó el Tratado de Ámsterdam (Kopp, 1999). Este Tratado implica el desarrollo de una política de asilo e inmigración comunitaria, que desarrolla en particular la cooperación entre el sistema legal y las políticas de extranjería. Un camino ya tomado por el Tratado de Maastricht, en el cual los Estados europeos pusieron de manifiesto su interés por homologar sus leyes de extranjería y su sistema de visados, y que fue inaugurado en el Tratado de Schengen de 1990 firmado por los Países Bajos, Luxemburgo, Francia, Alemania, Italia, España y Portugal, y ratificado hoy por los restantes miembros de la Unión Europea con excepción de Reino Unido. Sobre la base de este tratado se estableció la libre circulación de los ciudadanos de la Unión Europea y el cierre de las fronteras europeas para los denominados «miembros de terceros Estados». Una intención que se ha ido materializando con mayor intensidad en el transcurso de encuentros posteriores, como puso de manifiesto la cumbre de ministros de Interior de Sevilla en 2002. Este desarrollo va ligado a la implementación de un sofisticado sistema de control —como la introducción del acuerdo EURODAC—, que introduce un archivo de datos genéticos de refugiados, un sistema de nuevo visado para 130 países y la persecución legal de las empresas de transportes bajo la sospecha de «tráfico de personas», así como una definición comunitaria del concepto de «refugiado» y la limitación de la reunificación familiar para niñ@s menores de doce años. En la cumbre de Sevilla de 2002, se destacó el empeño de los gobiernos de España, Alemania, Italia y Gran Bretaña por acelerar el proceso de control de inmigración en Europa. Aznar presentó su «Plan contra la inmigración ilegal» apoyado por Berlusconi, Blair y Schröder. En este plan se planteaba sancionar a los países de procedencia y de tránsito de refugiados, recortando las ayudas al desarrollo. Aunque esta propuesta no llegó a ser aceptada, se introdujeron los términos de «países de persecución» y «tránsito» en el programa de seguridad de la UE (Kopp, 2002, p. 6); revelando así la conexión discursiva entre el área de seguridad y la de inmigración que se manifiesta en un nivel práctico mediante la coordinación entre la policía y el control de fronteras; facilitando la deportación y el internamiento de «sin papeles», así como la aceleración del proceso de demanda de asilo a escala europea.

¿Qué significa este breve resumen de la política de asilo actual para las preguntas que nos preocupan en este ensayo? ¿Qué significan las «políticas *queer*» en el contexto del asilo y la inmigración? ¿Qué implicaciones tiene esto para la representación de las lesbianas, los homosexuales, los bisexuales y los transexuales inmigrados, exiliados y dispersados?

Queer, "extranjer@" y subalternidad

En publicaciones o debates públicos sobre homosexuales, la vida cotidiana de inmigrantes o refugiados homosexuales, bisexuales, transexuales casi sólo aparece como anexo multicultural o como caso problemático. Llega a ser un problema, si refugiados e inmigrantes solamente se mencionan en cuestiones como el asilo, sin estar presentes en otras como la sexualidad, la relación amorosa, la educación y la política general. Debido a la particularización u

omisión que experimenta el colectivo de inmigrantes en los debates sobre los derechos *queer*, su estatus vinculado a las políticas de inmigración y a un régimen de exclusión e inclusión, en relación con los derechos cívicos, no es cuestionado en este contexto, así como la reivindicación de derechos para gays y lesbianas no es encuadrada dentro de las políticas de interpelación estatal. Se establece así una vinculación de los Derechos Humanos con el concepto de ciudadanía, que en el caso de los inmigrantes queda completamente desarticulada, ya que estos llegan a ser miembros de la sociedad democrática sólo mediante su calidad productiva, su mano de obra. Su integración a la Polis es así determinada por su capacidad productiva y regularizada mediante demanda empresarial. Sólo en función del mercado laboral figuran como ciudadanos al mismo tiempo que reciben derechos completamente transitorios y precarios. En este contexto algunas de las bases de los Derechos Humanos, como los derechos a la reagrupación familiar de los niños o el derecho al libre asentamiento quedan fuera del marco. En el caso de los «sin papeles» se minan toda clase de derechos cívicos como el derecho a la vivienda, la educación, el trabajo y la salud. Bajo estas políticas, las personas en la inmigración y en el exilio sufren en distintos niveles una objetivación derivada de esta política de interpelación estatal.

El Estado introduce una diferencia discursiva y jurídica entre «la/el ciudadano/a» y «la/el extranjera/o». El estatuto de «extranjero/a» sitúa al individuo fuera del contexto geográfico y político que habita, independientemente de que lleve tres meses o treinta años viviendo en un país. Perpetúa la noción de un «afuera» constitutivo de la producción de un «adentro»: los que pertenecen a este país y disfrutan de los derechos de ciudadanía. En consecuencia, la definición de «extranjera» funciona como sinécdoque de un régimen de regulación y control basado en la lógica binaria de la exclusión y la inclusión. Con esta categoría se aparta a ciertas personas de los derechos humanos y cívicos presuntamente universales, creando a la vez diferentes nomenclaturas de permisos de residencia, por las que se determina el marco de existencia y de movilidad de los sujetos migratorios. Dentro del contexto de inmigración alemán, según la nueva ley de inmigración («Zuwanderungsgesetz») en vigor desde enero de este año (2005) se ha determinado que habrá tres estatus de residencia: el permiso de asentamiento (estilo *green card*), el permiso de residencia y el sistema de visados. A los refugiados y los solicitantes de asilo se les concede una residencia limitada y dependiente del resultado de su demanda.

En el contexto alemán, la «extranjera» no sólo designa a una viajera procedente del extranjero, sino más bien marca la exclusión respecto de la comunidad hegemónica y étnicamente definida. Esta separación del conjunto de la ciudadanía no sólo se reglamenta mediante leyes, sino especialmente mediante la construcción de la «extranjera» como «otra», en el sentido de la «ajena». Para fijar su «otredad» se le atribuye características racializadas y etnizadas. «Ser extranjera/o» significa, en este contexto, enfrentarse al rebajamiento y a la violencia racista, tanto sutil como directa. Confrontarse con el estatus de «extranjera/o» significa obtener una identidad planteada por el Estado y experimentada por los individuos mediante la violencia que genera. Esta violencia deja huellas en la subjetividad de los individuos, empujándolos a enfrentarse forzosamente con las prácticas de enajenación y

explotación que se inscriben de manera somática como dolor y anhelo, tanto en sus cuerpos como en su psique. A la vez se crean nuevas estrategias de resistencia, nuevos espacios de contacto y nuevas definiciones de identidad.

La posición de la/el «extranjera/o» se sitúa en alguna medida de forma paralela con la posición de lo «*queer*» a nivel del efecto interpelador creado por las políticas de exclusión estatal. Lo «*queer*» es lo silenciado, lo no visible, lo que sólo se articula como sobredeterminación, exagerando, ya sea el lado seductor o el lado carnavalesco. Es lo no articulado dentro del marco oficial de representación o lo escondido detrás de clichés de lo exótico o lo grotesco, evadiendo así la seriedad de la existencia de lo «*queer*» como complejidad social. Lo «*queer*» se ha transformado en algunas metrópolis occidentales en marca de consumo, puesta también en la pantalla por unos medios de comunicación empeñados en resaltar lo excéntrico y lo trágico. En la representación mediatizada, sobre todo de los «gays», resalta el glamour, lo «camp», la travesti, racializando u orientalizando figuras que ocupan una posición única por su procedencia geográfica o por su color de piel. En estas representaciones la posición de la/el «extranjera/o» es presentada mediante la acentuación de características fenotípicas y el manejo de la lengua.

Mientras que se encuentran rasgos paralelos en la representación de lo «*queer*» y de lo «extranjero», los mecanismos a través de los que se construyen estas dos posiciones, así como las posiciones en sí, no son idénticos, ya que la posición de la «extranjera» no es silenciada, sino que más bien se crea sobre la base de su pronunciación pública, creando un doble efecto paralelo de visibilidad e invisibilidad. El marco geo-político en el que estas dos categorías se encuentran en el contexto de la inmigración y el asilo, resalta las diferentes genealogías y los hilos entrelazados que impactan sobre los sujetos migratorios y/o *queer*. Teniendo en cuenta esto no se trata de recrear el marco de la doble o triple opresión, sino más bien de resistir el intento de homología entre lo «*queer*» y lo «extranjero» como dos efectos de diáspora inter- y contrapuestas.

En el caso de la posición del sujeto migratorio, el espacio público de representación que se crea, va marcado por una política omnipresente de ciudadanía y exclusión, ya que la existencia individual, las prácticas colectivas y los saberes de los sujetos migratorios en particular, marcados por las políticas de ilegalización, no llegan a formar parte del texto oficial de representación. Es en relación a esta ausencia e inaccesibilidad al texto de representación que Gayatri C. Spivak define la posición de la «subalterna» (Spivak, 1988). Es una posición en la que el sujeto carece de toda clase de movilidad social. Desconectada de toda clase de vínculo y de acceso a un texto representativo, «la subalterna» es la sinécdoque de la aporía global entre un mundo capitalizado y un mundo completamente excluido de este proceso, aunque la explotación de sus recursos sea fundamental para el desarrollo global. Atribuir a la «extranjera», en general, la posición de la subalterna, sería malentender a Spivak, ya que ésta ha entrado en el mundo occidental y vive en él. Sin embargo, se convierte igualmente en una figura paradójica cuando carece de papeles o su presencia sólo es admitida por un contrato de trabajo de tiempo definido. Dentro de la situación de indocumentación, el sujeto migratorio no tiene acceso a la infraestructura que rige el país en el que vive, aunque obtenga el acceso gracias a redes de solidaridad. Sus posibilidades de movilidad, aunque haya conseguido llegar a Europa, son limitadas e incluso pueden terminar en una deportación, anulando en el acto los retos hasta ahí

conseguidos. Aún así, como posición marginal y al tiempo excluida, ha invocado con su presencia un nombre propio, marcado por las políticas de extranjería, inmigración y asilo. Es en esta encrucijada en la que se crean subjetividades marcadas por estos dos momentos, por una parte el momento de «subalternidad» y por otro el de la «marginalidad».

En esta dinámica los sujetos migratorios crean sus prácticas, cuestionando y evadiendo el marco de representación que se les atribuye. Su espacio es el de la diáspora, el de la fluidez y el del contacto con diferentes posiciones sociales y culturales, como vamos a ver a continuación a través de algunos extractos de la película *Kleine Freiheit*.

Kleine Freiheit: La pequeña libertad, amistad y deseos incorporados

Kleine Freiheit abarca muchos temas delicados y complicados como el rol de la memoria y de la identidad kurda, que en este ensayo no voy a tematizar, ya que volveré mi mirada hacia las cuestiones de la amistad, la intimidad y la identificación masculina. Analizaré dos niveles, por una parte el impacto de (a) cómo se articula un deseo homoerótico en un contexto que está marcado por las limitaciones jurídicas y territoriales que emanan de las políticas de inmigración y asilo y (b) cómo los sujetos transgreden esta esfera normativa para dar un nombre al anhelo de un deseo translocal, a la expresión de una sexualidad que no está fijada en un lugar, que se mueve en los espacios entre las fronteras, —espacios de tránsito y no definidos por las leyes de la soberanía nacional. Se abre así un espacio donde la sexualidad se configura a través del contacto y del encuentro transcultural, viviéndose de manera íntima e inmediata. Esta experiencia es traducida a escala internacional mediante las identidades «gay» o «*queer*», lo que evapora la especificidad de su propia constitución y complejidad local. Es en este trasfondo que quizás Yarvuz se resiste a describir a sus protagonistas con el término «gay».

Sus protagonistas son: Chernor, un chico negro, con el pelo corto y teñido de rubio, que vive sin papeles en Alemania y ha dejado a sus padres y hermanas en África Occidental, y Baran, un chico kurdo sin papeles que trabaja en un *Imbiss* (kiosco) turco en el corazón de St. Pauli.[2] St Pauli es uno de los barrios más pobres de Hamburgo, con un alto porcentaje de personas mayores que viven solas, de hamburgueses de origen turco, de kurdos y de estudiantes. Es la cuna de la prostitución de la ciudad y en la que hoy residen trabajadores del sexo del todo el mundo, con o sin papeles. En este barrio sitúa Yarvuz a sus dos protagonistas. Los dos trabajando sin papeles en la calle, uno de repartidor, llevando encargos de *kebab* a los clientes, otro vendiendo estupefacientes. Esta representación de la división del trabajo,

2 St. Pauli es uno de los barrios más famosos de Hamburgo, donde se encuentra la «Reperbahn». De la «Reperbahn» se dice que es la calle más famosa y antigua de Hamburgo, por sus burdeles, sexshops y prostitución callejera. Desde siempre ha sido un barrio que ha atraído a marineros y trabajadoras del sexo, así como a comerciantes de todo el mundo.

marcada por el estatuto de refugiado, por la procedencia geográfica, así como por el color de piel, moviliza por un lado estereotipos racistas al tiempo que apunta los mecanismos de acceso al mercado laboral.

Chernor y Baran se conocen mediante un amigo, un marinero que ellos llaman cariñosamente «Käpten» (capitán), un marinero sin techo. El «Käpten» pasa su tiempo sentado en un banco de una plazoleta muy frecuentada en el barrio de St. Pauli. Sentados sobre este banco, escuchando atentamente las aventuras del «Käpten» que ha cruzado medio mundo, Chernor le dirige la palabra a Baran que acaba de decirle al «Käpten», que hablaba sobre sus amigos de Estambul, que cómo podía tener amigos en esa ciudad, si allí son todos unos machistas. De manera sutil se introduce una diferencia entre una masculinidad machista y la que estos tres personajes representan y que es repetida en varias ocasiones durante el transcurso de la película. Por ejemplo, cuando la hija de quince años del dueño del *Imbiss*, Nergiz, interesada en Baran, le pregunta cómo es que lleva todo el día sentado en el banco con el «Käpten», según ella «un tipo repugnante y morboso», Baran rechaza que el «Käpten» pueda tener interés por ella, ya que añade en voz baja: es «schwul» (gay). Ella le replica: «Ah, por eso estás siempre sentado a su lado.» Baran no dice nada. El adjetivo «schwul», así como el insulto «Schwuchtel» (maricas), aparece en varias escenas. Por ejemplo cuando Nergiz le dice a Baran que es «schwul», porque se pasa el día con Chernor, o cuando los compañeros de Chernor le insultan con este término al verlo con Baran. El entorno de los chicos percibe en la amistad de estos una intimidad que rechazan. Sabemos, desde un principio, por los compañeros de Chernor que éste tiene pluma. Por su parte, para Baran la homosexualidad del «Käpten» no es nada que deba espantar o comentar, simplemente está ahí.

Aunque este significante aparece y desaparece durante la trama de la película, los chicos no llegan a definirse a través del mismo, ni a situar su amistad dentro de este marco. La amistad que les une se entrelaza mediante la figura «gay» del «Käpten», aunque en los encuentros con él, la homosexualidad no se tematiza. Pero es sobre el banco del «Käpten» que ellos, Chernor y Baran, se encuentran.

Los dos viven sin papeles en esta ciudad, ya que sus solicitudes de asilo fueron rechazadas. Llegaron con la edad de once o doce años como menores no acompañados a Hamburgo y estuvieron varios años en una residencia para niños y jóvenes refugiados hasta cumplir los dieciséis. Al cumplir los dieciséis años sólo pueden permanecer en el país si obtienen asilo, si no, son expulsados. Chernor y Baran viven bajo estas circunstancias, sin familia en Hamburgo. Chernor lleva dos años sin noticias de su familia, ya que se mudaron de casa. Los padres de Baran fueron asesinados en Kurdistán. En Hamburgo, Baran tiene un primo que le consigue trabajo en el *Imbiss* de un turco de izquierdas. El contexto político de resistencia kurdo y turco es uno de los temas principales de la película. Chernor sólo tiene colegas que trafican con drogas, a lo que él también se dedica. Un hecho que Baran detesta, intentando convencer a su amigo de que debería dejarlo. Incluso, trata de convencer al dueño del *Imbiss*, que va a abrir un nuevo restaurante, para que le dé un puesto a Chernor. Éste rechaza emplear a un «negro» como camarero, pero Chernor le sugiere que podría trabajar en la cocina. El dueño termina la discusión diciendo que se lo pensará.

El acceso de los chicos al mercado laboral y a la vivienda depende de su infraestructura, de sus redes familiares y de sus amigos. Cuando Chernor pierde su habitación al pelearse con sus colegas, que le han robado el dinero que tenía ahorrado para salir del país e irse quizás a Australia, Baran le ofrece su habitación y su cama. Los dos chicos desarrollan una amistad íntima, apoyándose el uno en el otro y pasando juntos el tiempo que pueden.

Esta amistad se ve afectada por los eventos que han traído a Baran a Hamburgo. Baran se topa en la calle con un hombre kurdo mayor que le invita a un trago en el *Imbiss*. Su primo inmediatamente reconoce a este hombre como el militar que traicionó a su pueblo y el causante del asesinato de los padres de Baran. Al enterarse de esto, Baran se apodera de un arma y acecha durante días a este hombre, hasta que un día apunta hacia él con el arma. Finalmente decide no matarlo. Destrozado emocionalmente por lo sucedido, Baran llega a su casa. Chernor mientras le espera impaciente en su cuarto. En el reflejo de la ventana vislumbra la silueta de Baran desnudo que acaba de salir de la ducha. Chernor se da la vuelta y apresurado se dirige a Baran, pidiéndole explicaciones. Baran no responde y permanece toda la noche en silencio. Esa noche los chicos duermen desnudos y Chernor acaricia a Baran. La espectadora ve a un Baran ausente, aún sumergido en los sucesos del día. Chernor lo mira cariñosamente y sigue acariciándolo, sigue acariciándolo incluso cuando Baran se da la vuelta dándole la espalda. Baran parece seguir ausente, pero no aparta a Chernor de su lado.

A la mañana siguiente vemos a Baran con su bicicleta, preocupado y sonriente a la vez. Esa tarde Baran vislumbra a lo lejos a Chernor, se alegra y se quiere acercar a él, pero se da cuenta de que éste se encuentra en medio de un negocio de drogas. Desencantado se da la vuelta. Ya por la noche cuando Chernor llega a casa, Baran se dirige a él de mal genio. Enseguida Chernor empieza a disculparse por lo sucedido la noche anterior. Pero el enojo de Baran no se debe al encuentro sexual, sino al tráfico de drogas. La pelea vislumbra la ternura entre los chicos a través del cuidado que transmiten sus miradas y gestos. Baran subido encima de Chernor golpea de manera suave y juguetona a Chernor, cuando un amigo de la casa entra en la habitación y los interrumpe con un «hola chicos» que parece encuadrar la situación dentro de un marco homoérotico que no se pronuncia, pero se vive, se percibe y se sabe.

Desterritorializaciones, violencia y anhelos hogareños

Kleine Freiheit empieza en la plazoleta donde los chicos se encontrarán un par de días más tarde. Es de noche y en primer plano vemos llegar a Baran con su bicicleta, en el fondo nos percatamos de dos policías que han parado a dos jóvenes y les piden los papeles. Los policías desaparecen con los jóvenes. La persecución constante que viven Baran y Chernor representa un *Leitmotiv* que guía la trama de la película. La amenaza constante de ser deportados y el hecho de no tener familia, sitúa a los jóvenes en un espacio no definido por un territorio determinado, sino más bien estructurado por la huida y la clandestinidad permanente en la que viven. El único anclaje que aparece como

país futuro es Australia. En una de las escenas aparecen los chicos delante del «Bibi Bunker», un enorme barco anclado en el puerto de Hamburgo, utilizado como centro de internamiento para refugiados en proceso de demanda de asilo. En esta escena, vemos a los chicos delante del barco, intercambiando sus propias experiencias de demanda de asilo y de denegación, aunque Baran fue torturado en Turquía por vender el periódico del partido clandestino obrero kurdo PKK. Paseándose por la orilla del puerto, Baran le pregunta a Chernor si sabe por qué los canguros dan saltos tan enormes. Chernor le responde: «Porque están tratando de llegar a Australia».

También el «Käpten» les cuenta cómo llegó a Australia. Es con estas imágenes e imaginaciones de libertad y desplazamiento que los protagonistas y el «Käpten» crean un vínculo de amistad y los chicos uno de intimidad. Ninguno de ellos tiene un hogar permanente, el hogar del «Käpten» es un banco y sus aventuras. El hogar de los chicos son las fotos de familia y, en el caso de Baran, una cámara digital con una cinta que ha recibido de su hermana de catorce años. El vídeo consiste en imágenes de sus abuelos y familiares en Kurdistán. Estas imágenes abren como preámbulo la película *Kleine Freiheit* y la cierran como epílogo. Baran se dedica a filmar en cada rato libre situaciones de la calle y amigos y amigas suyos, captando así cada instante vivido y materializando sus recuerdos. Recuerdos que quiere mandar a su hermana en Kurdistán para que ésta pueda ver dónde vive su hermano. La familia transnacional representada por el retrato de la hermana que cuelga en la habitación de Baran y las imágenes digitales de los familiares y en particular del abuelo en Kurdistán representan las huellas de pertenencia. Esta genealogía unida por lazos emocionales, marcada por la distancia geográfica y recopilada en las imágenes digitales, se mezcla con las nuevas imágenes de Hamburgo, con sus nuevos amigos y con las calles que transita. El lugar del «ayer» de Kurdistán se entrecruza con el «hoy» de Hamburgo, situando a Baran como un sujeto diaspórico, que construye y experimenta diferentes niveles de convivencia, familiaridad y pertenencia. Una pertenencia marcada por el dolor y la constante huida, por la evanescencia del presente y por la proyección de un futuro imaginado que puede ser aniquilado en un instante por las esposas de una autoridad pertinente y violenta.

Los chicos viven sin papeles en una ciudad marcada por el capitalismo global, por una constante demanda de mano de obra barata para la construcción de nuevos proyectos urbanos, para la limpieza de las calles, las oficinas y las casas, para la industria del sexo. En una de las escenas vemos un montaje con imágenes superpuestas que cruzan una imagen principal en la que podemos ver a Baran pedaleando sin parar en su bicicleta, recorriendo panaderías industriales turcas, burdeles y lugares en construcción, y que termina con una imagen nocturna e iluminada de la «Reperbahn». Estas imágenes de Hamburgo como «ciudad global» del siglo XXI nos transmiten la imagen de la libertad limitada —la pequeña libertad— «la libertad de bolsillo»: *Kleine Freiheit*. Esta pequeña libertad que los protagonistas Baran y Chernor viven, escondiéndose en casas diferentes, escapando de la policía y aún así transitando las calles de Hamburgo, disfrutando los instantes, viviendo experiencias sexuales y amorosas —viviendo el anhelo de libertad, incluso traspasando los límites impuestos por la sociedad, como es el de la heterosexualidad.

Sobre la base de la fragilidad de sus lazos emocionales, condicionados y mediados por los mecanismos de represión de los regímenes de inmigración y asilo, así como por sus constantes desplazamientos y líneas de fuga forzadas, pero también experimentados e imaginados como momentos de trasgresión —de éxodo dentro de una lógica de territorialización—, se crea un momento de desterritorialización. Una desterritorialización marcada por un constante intento de las autoridades por crear territorios de desplazamiento y compartimentos de identidades. Baran y Chernor cruzan este ordenamiento, no voluntariamente, sino simplemente por estar fuera del marco de la normalidad. Como refugiados sin papeles no figuran ni dentro de las interpelaciones estatales a la ciudadanía, ni en las de los inmigrantes con papeles. Su transitar por las calles de Hamburgo es completamente efímero y puede terminar a cada segundo y en el momento menos esperado. Este efecto de desterritorialización no conlleva en sí la trascendencia epistemológica, propuesta por Deleuze y Guattari (Deleuze y Guattari, 1980). Aunque las estrategias de los chicos para escapar del encapsulamiento, se pueden ver como líneas de fuga que cruzan toda lógica binaria, territorial o cronológica. Aún así sus desplazamientos son alcanzados por las autoridades, que los materializan en la territorialidad de una cárcel de internamiento, en un avión de deportación o en una comisaría en un país desconocido. Aunque esta territorialidad no sea infinita y sea constantemente cruzada por los deseos, las intimidades y los anhelos y, a veces, por un nuevo intento de escapar y una huida exitosa. En este entramado se configura una posición subjetiva marcada, de un lado por la tragedia, y de otro, por la resistencia. De ahí que *Kleine Freiheit* termine de manera trágica y rebelde a la vez.

Baran, después de perder su trabajo a consecuencia de las redadas de «sin papeles» en el barrio y por el temor del dueño del *Imbiss* de sufrir una, se encuentra con la muerte del «Käpten», que ha sido presenciada por Chernor. En la última escena, se ve a Baran sentado junto a Chernor en el banco del «Käpten». Los dos están pasando un buen rato, cuentan chistes sobre la policía. A sus espaldas mientras tanto se ve una persecución policial de dos «sin papeles». Los «sin papeles» logran huir y los policías de paisano que cansados de correr y recobrando el aliento se paran justo detrás de los jóvenes, giran su mirada hacia los chicos. Se acercan lentamente hacia ellos y sueltan la pregunta: «Habt ihr Papiere?» (¿Tenéis papeles?). Los chicos saltan del banco y echan a correr. Cada uno de los policías persigue a uno de ellos. Baran consigue escapar, mientras Chernor es capturado por otra patrulla que se acerca. Baran observa todo esto desde una esquina, se queda como paralizado y empieza a dar patadas contra la pared, primero sin fuerzas y después violentamente. Llega a su casa desesperado, recorriendo su habitación de arriba y abajo. La cámara se queda fija en la pared, recogiendo los paseos de Baran que desaparece en el margen del monitor. La imagen fija recoge el retrato de su hermana, que al enfocar la cámara cada vez más en la pared, se pierde y el mismo movimiento de Baran se diluye por lo instantáneo que aparece en la imagen. Desesperadamente y sin oír los consejos de sus amigos, corre hacia el escondite donde dejó la pistola con la que intentó asesinar al traidor de sus padres. La recobra y sale corriendo a la central de policía, situada en la calle *Kleine Freiheit*. Al llegar, unos policías tienen cogido a Chernor con esposas e intentan meterlo en un coche. Baran se dirige a ellos con su pistola pidiendo que lo suelten. En ese instante llegan los policías de

paisano y otra patrulla más, rodeando a Baran. En un instante lo asaltan, descubren su cámara digital, se la arrancan y la ponen encima del coche de policía. Vemos imágenes desde la perspectiva de la cámara: antes de poner la cámara encima de un coche, percibimos imágenes del forcejeo y mucha gente alrededor del suceso, mirando y sin hacer nada. El forcejeo termina y la cámara recoge un trozo de la cara de Baran, su ojo izquierdo. La policía se lleva a Baran. A continuación oímos las voces de los policías preguntando cómo apagar la cámara. Mueven la cámara arriba y abajo, sin saber que sigue filmando, vemos los ladrillos del suelo y luego dos esquinas de la fachada de dos edificios, sobre el primero podemos leer «St. Pauli Theater» (teatro St. Pauli) y en el segundo: «Polizeiwache» (Cuartel de Policia). De repente vemos una pantalla negra, una pausa de unos segundos y la imagen de los abuelos de Baran en Kurdistán vuelve a aparecer. Hablan de los puercos que están destrozando sus tierras, porque han matado a uno de ellos. Deciden que tienen que conseguir una escopeta para frenar este estrago.

Ante esta complejidad, se nos plantea la cuestión de cómo analizar dentro de este contexto la relación íntima de los chicos, su experiencia sexual. Basta con que le demos un nombre, sea «gay» o «jóvenes explorando identidades sexuales» o «sujetos *queer*». Pero, creo que antes de dar una respuesta definitiva que encasille y territorialice, que reduzca, digamos, esta complejidad, deberíamos preguntarnos qué perspectiva se nos abre si planteamos un análisis *queer* de estos desplazamientos diaspóricos y migratorios. ¿No será quizás que la teoría torcida no nos preste las herramientas para analizar esta conexión?

Teoría torcida y subjetividades migratorias

Los desplazamientos diaspóricos y migratorios con sus connotaciones históricas de esclavitud, colonialismo, imperialismo y los nuevos regímenes de inmigración, teniendo aun así un efecto desterritorializador, parten de una lógica binaria de la identidad. Una observación que comparten con la teoría torcida que a su vez ha sido influenciada por la crítica feminista Negra y postcolonial. La teoría *queer* nos abre una percepción de la sexualidad como un fenómeno social que estructura todos los ámbitos de la sociedad y no sólo los espacios de la intimidad o de las prácticas sexuales, analizando así el orden heteronormativo simbólico y material de la sociedad. Con este planteamiento la teoría *queer* ha cuestionado la lógica binaria de la identidad, haciendo hincapié en las representaciones de las identidades gays y lesbianas. Sobre todo mediante el análisis de las luchas del movimiento gay y lesbiano de las décadas de 1970 y 1980, se ha cuestionado la retórica del movimiento, apuntado hacia su lógica binaria y la necesidad de deconstruirla. Pero este acto de deconstrucción, no facilita el reconocimiento de los efectos totalizadores de los propios discursos. Algo que, como hemos visto, se evidencia en una Europa marcada por regímenes de exclusión por razón de pasaporte y de color de piel. Con esta observación presente, se nos plantea cómo contextualizar las reividicaciones políticas dentro del marco institucional local y global en el que se plantean. Ya que, con palabras de

Benigno Sánchez-Eppler y Cindy Patton, podemos ver que el entrelazamiento entre los deseos incorporados y las geopolíticas locales y globales no nos abre un campo que se pueda reducir a un solo nombre o a una sola identidad. Ya que de nuevo según Sánchez-Eppler y Patton: «"ser" gay, homosexual, lesbiana, joto, internacional, tortillera, "de esa forma", battyman, bakla, katoi, butch, etcétera, conlleva responder o no a aquellos términos y deseos que se pretenden clasificar, en un lugar dado, por una duración determinada» (2003, p. 3). Los efectos de los movimientos producidos por la diáspora, la inmigración o el nexo inmigración/asilo representan cambios tectónicos interesantes que abren brechas y abismos a otros niveles —representando así la transformación de una existencia tan violentamente restringida. Plantearnos la cuestión de la sexualidad a este nivel, significa que no la podemos pensar fuera de un marco de territorialización y al tiempo de desterritorialización. Así que dentro del violento impacto de la regularización y de la identificación, tenemos que plantearnos la reinvención y renegociación de nuevos espacios, sin cerrarlos con un nombre propio o identitario. Terminando con Sánchez-Eppler y Patton: «Los cuerpos no descansan establemente en un lugar hasta que el discurso sobrepasa, agita y nombra sus deseos. Más bien los cuerpos incorporan y llevan consigo tropos y lógicas de sus lugares de origen; buscan una «comunidad imaginaria» de *queeridad* intrínseca, con la que leen entre las líneas de la política internacional, los medios globales, las disciplinas académicas y las ideologías nacionalistas...» (Sánchez-Eppler y Patton, 2003: 10).

Referencias bibliográficas

DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FELIX, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux,* 1980 [ed. cast. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994].

KOPP, KARL, *ASYL*, Frankfurt am Main, 2002.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, «Can the Subaltern Speak?», en Nelson, Cary/Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture.* Chicago, 1988.

SÁNCHEZ-EPPLER, BENIGNO Y PATTON, CINDY, *Queer Diasporas*, Duke: Duke University Press, 2003.

6. Hermafroditas con actitud:

cartografiando la emergencia del activismo político intersexual

Cheryl Chase[1] (1998)



Portada de la revista *Chrysalis: The Journal of Transgressive Gender Identities*, 2 (5), 1997-1998.

La insistencia en dos sexos claramente discernibles tiene desastrosas consecuencias personales para los muchos individuos que llegan al mundo con una anatomía sexual que no puede ser fácilmente identificada como de varón o de mujer. Tales individuos son etiquetados por los discursos médicos modernos (Migeon, Berkovitz, y Brown, 1994: 573-715) como «intersexuales» o «hermafroditas». Alrededor de uno de cada cien nacimientos exhibe alguna anomalía en la diferenciación sexual (Raman-Wilms *et al.*, 1995: 141-148), y alrededor de uno de cada dos mil es suficientemente diferente como para convertir en problemática la pregunta «¿es un niño o una niña?» (Fausto-Sterling, 2000). Desde comienzos de la década de los sesenta prácticamente cada gran ciudad de EE UU ha tenido un hospital con un equipo permanente de expertos médicos que intervienen en estos casos para asignar —a través de drásticos medios quirúrgicos— un status de varón o de mujer a los bebés intersexuales. El hecho de que este sistema que preserva las fronteras de las categorías de varón y de mujer haya existido durante tanto tiempo sin despertar críticas ni escrutinio desde ningún flanco indica la incomodidad extrema que despierta la ambigüedad sexual en nuestra cultura. Las cirugías genitales pediátricas convierten en literal lo que de otra forma podría ser considerado un ejercicio teórico: el intento de producción de cuerpos sexuados y sujetos generizados normativamente a través de actos constitutivos de violencia. En los últimos años, sin embargo, las personas intersexuales han comenzado a politizar las identidades intersexuales, transformando así intensamente las experiencias personales de violación en una oposición colectiva a la regulación médica de los cuerpos que hace *queer* las bases de las identificaciones y de los deseos heteronormativos.

---

1 Publicación original: Cheryl Chase (1998) «Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism», *A Journal of Lesbian and Gay Studies. The Transgender Issue,* vol. 4, num. 2, 1998, pp. 189-211, [*N. del E.*].

Quiero expresar mi agradecimiento a Susan Stryker por sus extensas contribuciones a la estructura y contenido de este artículo.

Hermafroditas: autoridad médica e invisibilidad cultural

Muchas personas familiarizadas con las ideas de que el género es un fenómeno que no se describe adecuadamente por el dimorfismo varón/mujer y de que la interpretación de las diferencias sexuales físicas está construida culturalmente se sorprenden al conocer cuán variable es la anatomía sexual (Butler, 1990; Laqueur, 1990). Aunque el binario varón/mujer está construido como natural y se presupone inmutable, el fenómeno de la intersexualidad ofrece una clara evidencia de lo contrario y proporciona una oportunidad para desplegar estratégicamente la «naturaleza» para cortocircuitar los sistemas heteronormativos de sexo, género y sexualidad. El concepto de sexo corporal, en su uso común, se refiere a múltiples componentes incluyendo el cariotipo (organización de los cromosomas sexuales), la diferenciación gonadal (p.e. ovárica o testicular), la morfología genital, la configuración de los órganos reproductivos internos y las características sexuales de la pubertad tales como los pechos y el vello facial. Debido a que se espera que estas características sean concordantes en cada individuo —o bien todos masculinos o bien todos femeninos— un observador, una vez ha atribuido el sexo de varón o de mujer a un individuo particular, asume el valor de las otras características no observables (Kessler y McKenna, 1978).

Dado que la medicina interviene de forma inmediata en los nacimientos intersexuales para cambiar el cuerpo del bebé, el fenómeno de la intersexualidad es hoy en día ampliamente desconocido fuera de las prácticas médicas especializadas. La conciencia pública general de los cuerpos intersexuales se desvaneció lentamente en las sociedades europeas occidentales modernas en la medida en que la medicina se apropió gradualmente de la autoridad de interpretar —y eventualmente de gestionar— la categoría que previamente había sido ampliamente conocida como «hermafroditismo». La taxonomía médica victoriana comenzó a borrar el hermafroditismo como estatus legitimado al establecer la histología gonadal mixta como un criterio necesario para el «verdadero» hermafroditismo. Según este criterio, tenían que estar presentes tanto tejidos ováricos como testiculares. Dadas las limitaciones de la cirugía y la anestesia victorianas, tal confirmación era imposible en un paciente con vida. Todas las otras anomalías fueron reclasificadas como «pseudo-hermafroditismos» enmascarando un «verdadero sexo» determinado por las gónadas (Dreger, 1995a; 1995b: 336-70; 1997a: 46-66; 1997b: 15-22).

Sin embargo, con los avances en anestesia, cirugía, embriología y endocrinología, la medicina del siglo veinte se desplazó desde el simple etiquetado de los cuerpos intersexuales a las más intrusivas prácticas de «fijarlos» para que se conformasen a un sexo diagnosticado y verdadero. Las técnicas y protocolos para transformar físicamente cuerpos intersexuales fueron desarrollados por primera vez en la Johns Hopkins University en Baltimore durante los años 1920 y 1930 bajo la dirección del urólogo Hugh Hampton Young. «Sólo en los últimos años», se entusiasmaba Young en el prefacio de su manual pionero, *Genital Abnormalities*, «hemos comenzado a acercarnos a la explicación de las maravillas de la anormalidad anatómica que puede ser mostrada por estos increíbles individuos. Pero la cirugía del

hermafrodita ha permanecido como una tierra incógnita». El «triste estado de estos desafortunados» empujó a Young a ingeniar «una gran variedad de procedimientos quirúrgicos» por los cuales intentó normalizar sus apariencias corporales en el mayor grado posible (Young, 1937: xxxix-xl).

Pocos de los pacientes de Young se resistieron a sus esfuerzos. Una de ellas, una «"vigorosa" joven mujer negra con una buena figura» y un gran clítoris, se había casado con un hombre pero encontraba su pasión sólo con mujeres. Se negó a «ser convertida en un hombre» porque la eliminación de su vagina significaría la pérdida de su «ticket de comida», a saber, su marido (Young, 1937: 139-42). Hacia los cincuenta, el principio de detección e intervención postnatal rápida para los bebés intersexuales había sido desarrollado en la Jonhs Hopkins con el objetivo explícito de completar la cirugía lo suficientemente pronto como para que el bebé[2] no tuviera memoria de ello (Jones Jr. y Scott, 1958: 269). Una se pregunta si la insistencia en la intervención temprana no estuvo al menos parcialmente motivada por la resistencia ofrecida por intersexuales adultos a la normalización vía cirugía. Padres temerosos de bebés ambiguamente sexuados estaban mucho más abiertos a las sugerencias de la cirugía normalizadora, mientras que los propios bebés no podían por supuesto ofrecer resistencia de ninguna clase. La mayor parte de las bases teóricas que justifican estas intervenciones son atribuibles al psicólogo John Money, un investigador del sexo invitado a la Johns Hopkins por Lawson Wilkins, el fundador de la endocrinología pediátrica (Money, Hampson, y Hampson, 1955a: 301-19; 1955b: 284-300; Money: 1986). Consecuentemente numerosos estudiantes de Wilkins llevaron estos protocolos a los hospitales de todo Estados Unidos y más allá (Blizzard, 1994 en Kappy et *al*.: xi-xiv). Suzanne Kessler señala que hoy en día los protocolos de Wilkins y Money disfrutan de un «consenso de aprobación que raras veces se encuentra en la ciencia» (Kessler, 1990: 3-26).

Manteniendo el modelo de la Johns Hopkins, el nacimiento de un bebé intersexual, hoy en día, se considera una «emergencia psicosocial» que lleva a actuar a un equipo multidisciplinar de especialistas intersexuales. Significativamente son cirujanos y endocrinólogos más que psicólogos, bioéticos, representantes de organizaciones de apoyo a los intersexuales o padres de bebés intersexuales. El equipo examina al bebé y elige o bien varón o bien mujer como un «sexo de asignación» y entonces informa a los padres de que ese es el «verdadero sexo» del recién nacido. La tecnología médica, incluyendo cirugía y hormonas, es entonces utilizada para hacer que el cuerpo del bebé se conforme lo máximo posible a ese sexo.

---

2 Nota de traducción: las palabras nos malinterpretan. El lenguaje está dicotómicamente estructurado y los genéricos no dejan de ser masculinos. Nos hemos visto forzadas a traducir *child*, *children*, *infant*, que en inglés no están genéricamente marcados, por los conceptos neutros «bebé» o «recién nacido» y no por «niño». Ello ha supuesto distorsionar a veces el período evolutivo referido, ya que *child* abarca una edad mayor que la que se considera que tiene un bebé. Hemos acudido al término «niños» cuando claramente es interpretado como genérico, y en ocasiones hemos utilizado «menores» cuando explícitamente se hace referencia a un periodo evolutivo mayor que el de «bebés».

El tipo de desviación de las normas sexuales exhibida por los intersexuales está en tal medida estigmatizada que la probabilidad esperada de daño emocional debido al rechazo social al intersexual proporciona al médico el argumento más convincente para justificar intervenciones quirúrgicas médicamente innecesarias. El estatus intersexual es considerado tan incompatible con la salud emocional que la distorsión, el ocultamiento de hechos y las mentiras abiertas (tanto a los padres como más tarde a la persona intersexual) son descaradamente aconsejadas en la literatura profesional médica (Dewhurst y Grant,1984: 1191-94; Natarajan, 1996: 568-570; Mazur, 1983: 417-422; Slijper *et al.*, 1994:9-17). Pero, el sistemático encubrimiento del hecho de nacimientos intersexuales y del uso de técnicas violentas para normalizar los cuerpos intersexuales ha causado un profundo daño emocional y físico a los intersexuales y a sus familias. El daño comienza cuando el nacimiento es tratado como una crisis médica, y las consecuencias de ese tratamiento inicial se prolongan para siempre. El impacto de este tratamiento es tan devastador que hasta hace tan sólo unos pocos años, las personas cuyas vidas habían sido tocadas por la intersexualidad mantenían silencio sobre su sufrimiento. Hasta una fecha tan reciente como 1993, nadie criticó públicamente al cirujano Milton Edgerton cuando escribió que en cuarenta años de cirugía clitoriana en intersexuales, «nadie se había quejado de la pérdida de sensación, *incluso cuando se eliminó el clítoris por completo*» (Edgerton, 1993: 956).

La trágica ironía es que, mientras la anatomía intersexual indica ocasionalmente un problema médico subyacente tal como una disfunción adrenal, los genitales ambiguos no son en sí mismos dolorosos ni dañinos para la salud. La cirugía es esencialmente un proceso destructivo. Puede eliminar y, en un grado limitado, recolocar los tejidos, pero no puede crear nuevas estructuras. Esta limitación técnica, junto con la conformación de lo femenino como una condición de falta, lleva a los médicos a asignar como mujeres al 90 por ciento de los bebés anatómicamente ambiguos mediante eliminación de tejido genital. Miembros del equipo intersexual de la Johns Hopkins han justificado la asignación como mujer diciendo, «puedes hacer un agujero, pero no puedes construir una verga» (Hendricks, 1993: 10-16). Esfuerzos realmente heroicos sostienen un tenue estatus masculino para el diez por ciento restante asignado como varón, que son sujetos a múltiples operaciones —veintidós en un caso (Stecker *et al.*, 1981: 539-44)— con el objetivo de normalizar el pene y construir una uretra que les permita orinar de pie. Para algunos, las cirugías terminan sólo cuando el niño o la niña crece lo suficiente como para resistirse (McClintock, 1997: 53-54).

Los recién nacidos asignados al sexo femenino son sujetos a una cirugía que elimina el problemático clítoris hipertrofiado (el mismo tejido que habría sido un problemático micropene si el bebé hubiera sido asignado como varón). Durante la década de 1960 la cirugía genital pediátrica feminizante era abiertamente etiquetada como «cliterectomía» y era positivamente comparada con las prácticas africanas que recientemente han sido foco de tan intenso escrutinio. Como tres cirujanos de Harvard afirmaban, «la evidencia de que el clítoris no es esencial para el coito normal se puede obtener de ciertos datos sociológicos. Por ejemplo, es costumbre en numerosas tribus africanas extirpar el clítoris y otras partes de los genitales externos. Sin embargo se observa una función sexual normal en estas mujeres» (Gross, Randolph y

Crigler, 1966: 300-08). Una operación modificada que elimina la mayor parte del clítoris y recoloca una parte de su extremo se denomina diversamente (y eufemísticamente) «cliteroplastia», reducción clitoridiana, o recesión clitoridiana y es descrita como un «simple procedimiento estético» para diferenciarlo de la hoy infame cliterectomía. Si embargo, la operación dista mucho de ser benigna. Aquí presento un resumen ligeramente simplificado (en mis propias palabras) de la técnica quirúrgica —recomendada por los cirujanos Oesterling, Gearhart, y Jeffs de la Johns Hopkins— que es representativo de la operación:

> Hacen una incisión alrededor del falo, en la corona, entonces diseccionan la piel separándola de su interior. Seguidamente diseccionan la piel separándola de la cara dorsal y eliminan tanto de *corpora*, o cuerpos eréctiles, como sea necesario para crear un «clítoris del tamaño apropiado». Seguidamente, se ponen puntos de sutura desde el área púbica a lo largo de ambas caras de la longitud total de lo que queda del falo; cuando estos puntos se ajustan, el falo se pliega como las tablas de una falda y retrocede a una posición oculta tras el monte púbico. Si el resultado es todavía «demasiado grande», el glande es reducido más aún cortando una porción del mismo (Oesterling, Gearhart y Jeffs, 1987: 1079-1084).

Para la mayoría de los intersexuales este tipo de descripción médica arcana y deshumanizada, ilustrada con primeros planos de cirugía genital y menores desnudos con una franja negra ocultando sus ojos, es la única versión disponible de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas.* Como cultura hemos dejado en manos de la medicina la autoridad de patrullar las fronteras entre varón y mujer, dejando que los intersexuales se recuperen lo mejor que pueden, solos y en silencio, de la normalización violenta.

Mi carrera como hermafrodita: renegociando los significados culturales

Nací con genitales ambiguos. Un doctor especializado en intersexualidad deliberó durante tres días —sedando a mi madre cada vez que preguntaba qué problema había con su bebé— antes de concluir que yo era un varón con un micropene, completa hipospadias, los testículos sin descender y una extraña apertura extra detrás de la uretra. Se cumplimentó para mí un certificado de nacimiento de varón y mis padres comenzaron a educarme como a un chico. Cuando tuve un año y medio mis padres consultaron a un equipo diferente de expertos, quienes me admitieron en un hospital para la «determinación sexual». «Determinar» es una palabra remarcablemente adecuada en este contexto, al significar tanto «indagar mediante investigación» como «causar la obtención de una resolución». Describe perfectamente el proceso en dos pasos por el cual la ciencia produce a través de una serie de operaciones enmascaradas lo que afirma tan sólo observar. Los doctores dijeron a mis padres que sería necesaria una investigación médica para determinar (en el primer sentido de esa palabra) cuál era mi «verdadero sexo». Juzgaron mi apéndice genital como inadecuado como pene, demasiado corto para marcar efectivamente estatus masculino o para

penetrar a mujeres. Como mujer, sin embargo, sería penetrable y potencialmente fértil. Al haber sido reetiquetada mi anatomía como vagina, uretra, labia y clítoris enorme, mi sexo fue determinado (en el segundo sentido) mediante la amputación de mi apéndice genital. Siguiendo las instrucciones de los médicos mis padres cambiaron mi nombre, registraron minuciosamente su casa para eliminar todos los restos de mi existencia como chico (fotografías, felicitaciones de cumpleaños, etc.), cambiaron mi certificado de nacimiento, se desplazaron a una ciudad diferente, dieron instrucciones a los miembros de la familia extensa para que no se refirieran a mí por más tiempo como un chico, y nunca le dijeran a nadie —incluida a mí— qué había sucedido. Mi intersexualidad y cambio de sexo se convirtieron en pequeños secretos sucios de familia.

A la edad de ocho años, volví al hospital para una cirugía abdominal que eliminase la porción testicular de mis gónadas, cada una de las cuales tenía un carácter parcialmente ovárico y parcialmente testicular. No se me dio entonces ninguna explicación por la larga estancia en el hospital o la cirugía abdominal, ni por las posteriores visitas regulares al hospital, en las cuales los médicos fotografiaban mis genitales e insertaban dedos e instrumentos dentro de mi vagina y mi ano. Estas visitas cesaron tan pronto como empecé a menstruar. En el momento del cambio de sexo los médicos habían asegurado a mis padres que su una vez hijo / ahora hija se convertiría en una mujer que podría tener una vida sexual normal e hijos. Con la confirmación de la menstruación, mis padres aparentemente concluyeron que esa predicción se había cumplido y su ordalía había sido superada. Para mí la parte peor de la pesadilla sólo estaba comenzando.

Como adolescente, fui consciente de que no tenía clítoris o labios internos y era incapaz de tener orgasmos. Al final de mi adolescencia, comencé a investigar en bibliotecas médicas tratando de descubrir lo que podía haberme sucedido. Cuando finalmente decidí obtener mis informes médicos, me llevó tres años superar los impedimentos de los médicos a los que pedí ayuda. Cuando los conseguí, apenas tres páginas, supe por primera vez que era una «verdadera hermafrodita» que había sido el hijo de mis padres durante un año y medio y llevado un nombre desconocido para mí. Los informes también documentaban mi cliterectomía. Eso fue a mediados de la década de 1970, a comienzos de mis veinte. Había comenzado a identificarme como lesbiana, en un tiempo en el que el lesbianismo y un esencialismo de género de base biológica eran virtualmente sinónimos: los hombres eran violadores y causaban la guerra y la destrucción ambiental; las mujeres eran buenas y sanarían la tierra; las lesbianas eran una forma superior de seres incontaminados por la «energía de los hombres». En un mundo así, ¿cómo le podía decir a alguien que de hecho había poseído el terrorífico «falo»? Ya no era una mujer a mis propios ojos sino más bien una criatura monstruosa y mítica. Dado que mi hermafroditismo y mi niñez masculina, ocultos durante tanto tiempo, eran historia tras la cliterectomía, nunca pude hablar abiertamente sobre ello o sobre mi consecuente incapacidad para el orgasmo. Estaba tan traumatizada por el descubrimiento de las circunstancias que produjeron mi corporalidad que no pude hablar de estos temas con nadie.

Casi quince años más tarde sufrí una crisis emocional. A los ojos del mundo yo era una exitosa mujer de negocios, directora en una compañía internacional de alta tecnología. Ante mí misma, yo era un monstruo, incapaz de amar o ser amada, completamente avergonzada de mi estatus de

hermafrodita y de mi disfunción sexual. Incapaz de hacer las paces conmigo misma, finalmente busqué la ayuda de una psicoterapeuta, que reaccionó a cada revelación sobre mi historia y situación con alguna versión de «no, no es posible» o «y, ¿qué?». Yo podía decir, «realmente no soy una mujer», y ella podía decir, «por supuesto que lo eres, pareces una mujer». Yo podía decir, «mi completa renuncia a la sexualidad ha destruido cada relación que he tenido». Ella podía decir «todo el mundo tiene sus subidas y bajadas». Intenté con otra terapeuta y me encontré con una respuesta similar. Crecientemente desesperada, confié mi historia a varias amigas, que desaparecieron con un silencio embarazoso. Me encontraba en una agonía emocional, sintiéndome completamente sola sin ver una salida posible. Decidí suicidarme.

Confrontarme al suicidio como una posibilidad real resultó ser mi epifanía personal. Fantaseaba con suicidarme de una forma bastante sangrienta y dramática en el despacho del cirujano que había amputado mi clítoris, enfrentándole a la fuerza con el horror que había impuesto a mi vida. Pero reconociendo el deseo de dar uso a mi dolor, y no desperdiciar completamente mi vida, doblé una esquina crucial, encontrando un camino para dirigir mi rabia productivamente hacia el mundo en lugar de destructivamente hacia mí. No tenía un marco conceptual para desarrollar una autoconciencia más positiva. Sólo sabía que me sentía mutilada, no completamente humana, pero que estaba decidida a sanar. Luché durante semanas en un caos emocional, incapaz de comer, dormir o trabajar. No podía aceptar mi imagen de un cuerpo hermafrodita más de lo que podía aceptar la carnicería con la que el cirujano me había dejado. Pensamientos de mí misma como un *patchwork* del monstruo de Frankenstein alternados con anhelos de escapar con la muerte, seguidos inmediatamente por indignación, ira y la determinación de sobrevivir. No podía aceptar que fuera justo, o estuviera bien, o fuera bueno tratar a nadie como yo había sido tratada —mi sexo cambiado, mis genitales amputados, mi experiencia silenciada e invisibilizada. Llevé un infierno privado dentro de mí, desgraciadamente sola en mi condición sin ni siquiera mis torturadores como compañía. Finalmente comencé a verme a mí misma de pie en medio de una tormenta pero con cielos claros y un visible arco iris en la distancia. Estaba todavía en agonía, pero estaba comenzando a ver el proceso doloroso en el que estaba atrapada en términos de revitalización y renacimiento, una forma de investir mi vida con un nuevo sentido de autenticidad que poseía vastos potenciales para una transformación posterior. Desde entonces he visto esta experiencia de desplazamiento desde el dolor hacia el empoderamiento personal descrita por otros activistas intersexuales y transexuales (Triea, 1994: 1; Stryker, 1994: 237-54).

Lentamente desarrollé una nueva forma de autocomprensión politizada y críticamente consciente. Había sido el tipo de lesbiana que en su tiempo tuvo una novia, pero que nunca había participado realmente en la vida de la comunidad lesbiana. Me sentía casi completamente aislada de las políticas gay, del feminismo y de la teoría *queer* y de género. Poseía el rudimentario conocimiento de que el movimiento por los derechos gay había cobrado impulso sólo cuando pudo denegar efectivamente que la homosexualidad era una enfermedad o inferior y afirmar por el contrario que «lo gay es bueno». Por imposible que parezca, me prometí afirmar igualmente que «lo intersexual es bueno», que el cuerpo en el que había nacido no era enfermo, sólo diferente. Me prometí abrazar la idea de «no ser una mujer» que inicialmente tanto me había horrorizado descubrir.

Comencé a buscar una comunidad y consecuentemente me fui a San Francisco a finales de 1992, en la creencia de que las personas que vivían en la «meca *queer*» tendrían los análisis de la corporalidad sexuada y generizada más sofisticados conceptualmente, más socialmente tolerantes y políticamente más agudos. Encontré lo que estaba buscando en parte debido a que mi llegada al Área de la Bahía de San Francisco coincidió con la más bien repentina emergencia de un enérgico movimiento político transgénero. *Transgender Nation* (TN) se había desarrollado desde *Queer Nation*, un grupo post-gay/lesbiano que buscaba trascender las políticas identitarias. Las acciones de TN atrajeron la atención de los medios —especialmente cuando algunos miembros fueron arrestados durante una «carga» en la convención anual de la *American Psychiatric Association* cuando protestaban por la categorización psiquiátrica de la transexualidad como enfermedad mental. La artista performance transexual Kate Bornstein estaba introduciendo con humor las cuestiones transgénero en la comunidad gay/lesbiana de San Francisco y más allá. Los temas trans de mujer-a-hombre habían alcanzado un nuevo nivel de visibilidad debido en gran medida a los esfuerzos realizados por Lou Sullivan, un activista gay M-a-H que sufrió una muerte prematura de enfermedades relacionadas con el VIH en 1991. Y como consecuencia del éxito de ventas de su novela underground, *Stone Butch Blues*, el manifiesto de Leslie Feinberg *Transgender Liberation: A Movement Whose Time has Come* estaba encontrando una audiencia considerable, uniendo por primera vez una justicia social transgénero con una agenda política progresista más amplia (Feinberg, 1992 y 1993). Al mismo tiempo, había emergido una vigorosa nueva ola de estudios de género en la academia (Butler, 1990 y 1993; Laqueur 1990; Epstein y Straub, 1991). En este contexto, la teórica y activista intersexual Morgan Holmes pudo analizar su propia cliterectomía en su tesis de master y conseguir que fuera considerada seriamente como trabajo académico (Holmes, 1994). Teóricas abiertamente transexuales, incluyendo a Susan Stryker y a Sandy Stone, eran visibles en posiciones académicas de responsabilidad en prestigiosas universidades. El «Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto» de Stone resignificó de forma abierta y visible a los transexuales no como conformistas de género que apuntalaban un sistema de sexo rígido y binario, sino como «un conjunto de textos encarnados cuyo potencial de subversión productiva de las sexualidades estructuradas y de los espectros de deseo todavía estaba por explorar» (Stone, 1991: 296).

En esta atmósfera embriagadora, yo aporté mi propia experiencia. Presentada por Bornstein a otras activistas de género, exploré con ellas las políticas culturales de la intersexualidad, que para mí representaban otra nueva configuración más de los cuerpos, identidades, deseos y sexualidades desde la que confrontar los aspectos violentamente normativizadores del sistema dominante de sexo/género. A finales de 1993, la pionera de *Transgender Nation* Anne Ogborn me invitó a participar en un retiro de fin de semana llamado la Conferencia de la Nueva Mujer, donde mujeres transexuales postoperadas compartieron sus historias, sus penas y alegrías y disfrutaron la libertad de nadar y tomar el sol desnudas con otras que también habían cambiado quirúrgicamente sus genitales. Vi que las participantes volvían a casa en un estado de euforia y me propuse llevar el mismo tipo de experiencia sanadora a la gente intersexual.

La emergencia de un movimiento intersexual: Oposición y aliados

A mi llegada a San Francisco, comencé a contar mi historia indiscriminadamente a todo el mundo con el que me encontraba. En el curso de un año simplemente por hablar abiertamente dentro de mis propios círculos sociales, supe de otros seis intersexuales —incluyendo dos que habían sido lo suficientemente afortunados como para escapar de la atención médica. Me di cuenta de que la intersexualidad, más que ser extremadamente rara, debe ser relativamente común. Decidí crear una red de apoyo. En el verano de 1993, elaboré algunos panfletos, me hice con un apartado de correos y comencé a anunciar la *Intersex Society of North America* (ISNA) mediante pequeñas noticias en los medios. No mucho después, me encontraba recibiendo varias cartas por semana de intersexuales desde todos los rincones de Estados Unidos y Canadá y ocasionalmente algunas de Europa. Aunque los detalles variaban, las cartas ofrecían una imagen remarcablemente coherente de las consecuencias emocionales de la intervención médica. Morgan Holmes: «Todas las cosas que mi cuerpo podía haber llegado a hacer, todas las posibilidades, fueron engullidas junto con mi clítoris amputado por el departamento de patología. Lo que quedó de mí fue a la sala de recuperación —todavía me estoy recuperando». Angela Moreno: «Me horroriza lo que se ha hecho conmigo y la conspiración de silencio y mentiras. Estoy llena de dolor y de rabia, pero finalmente también alivio, al saber que quizás no soy la única». Thomas: «Rezo para tener los medios para compensar, en alguna medida, a la *American Urological Association* por todo lo que ha hecho en mi beneficio. Pero estoy teniendo algunos problemas para conectar el mecanismo de relojería con el detonador».

El objetivo más inmediato del ISNA ha sido crear una comunidad de gente intersexual que pudiera proporcionar apoyo entre iguales para afrontar la vergüenza, el estigma, el dolor, y la rabia, así como temas prácticos como por ejemplo cómo obtener informes médicos antiguos o localizar un psicoterapeuta o endocrinólogo simpatizante. Con esa finalidad, cooperé con periodistas que juzgué capaces de informar amplia y responsablemente de nuestros esfuerzos, listé el ISNA en autoayuda y en entidades de compensación de referencia y establecí un sitio en Internet (http://www.isna.org). El ISNA conecta ahora a cientos de intersexuales de toda Norteamérica, Europa, Australia y Nueva Zelanda. También ha comenzado a promover un encuentro intersexual anual, el primero de los cuales tuvo lugar en 1996 y emocionó a los participantes tan profundamente como me emocionó a mí la Conferencia de la Nueva Mujer en 1993.

Sin embargo, la meta más importante y más a largo plazo del ISNA es cambiar la forma en la que son tratados los bebés intersexuales. Defendemos que no se aplique la cirugía sobre los genitales ambiguos a no ser que exista una razón médica (tal como una orina bloqueada o dolorosa), y que se proporcione a los padres las herramientas conceptuales y el apoyo emocional para aceptar las diferencias físicas de sus hijos. Aunque es fascinante pensar en el desarrollo potencial de nuevos géneros o posiciones de sujeto basadas en formas de corporalidad que se salen fuera de la familiar dicotomía varón/mujer, reconocemos que el modelo dual-de-sexo/género es actualmente hegemónico y por lo tanto defendemos que los niños sean criados o bien como chicos o bien como chicas, de acuerdo con la designación

que parezca más capaz de ofrecer al menor el mayor bienestar futuro. Defender la asignación de género sin recurrir a cirugía normalizadora supone una posición radical al requerir la subversión deliberada de la concordancia asumida entre la forma corporal y la categoría de género. Sin embargo, esta es la única posición que previene el daño físico irreversible del cuerpo de la persona intersexual, que respeta la agencia de la persona intersexual atendiendo a su propia carne y que reconoce que la sensación genital y el funcionamiento erótico son al menos tan importantes como la capacidad reproductora. Si un menor o adulto intersexual decide cambiar el género o someterse a una alteración quirúrgica u hormonal de su cuerpo, también esa decisión debería ser completamente respetada y facilitada. El punto clave es que los sujetos intersexuales no deberían ser violentados por el bienestar o la conveniencia de otros.

Uno de los aspectos para alcanzar el objetivo a largo plazo del ISNA ha sido documentar la carnicería emocional y física producto de las intervenciones médicas. Como ha dejado patentemente claro una literatura que crece rápidamente (véase la bibliografía de nuestra página web), la gestión médica de la intersexualidad ha cambiado poco en los cuarenta años transcurridos desde mi primera intervención. Kessler se sorprende de que «a pesar de las miles de operaciones genitales que se realizan cada año, no existen meta-análisis dentro de la comunidad médica acerca de los niveles de éxito» (Kessler, 1998). No saben si los intersexuales postoperados permanecen «en silencio y felices o en silencio e infelices» (Jeffs, 1996: 6-8). No existen esfuerzos de investigación para mejorar el funcionamiento erótico de los intersexuales adultos cuyos genitales han sido alterados, ni existen psicoterapeutas especializados en trabajar con clientes intersexuales adultos que tratan de recuperarse del trauma de la intervención médica. Para proporcionar un contrapunto a las montañas de literatura médica que descuidan la experiencia intersexual y comenzar a compilar una memoria etnográfica de esa experiencia, el foro de debate del ISNA *Hermafroditas con actitud (Hermaphrodites with Attitude)* se ha convertido en un foro para que las personas intersexuales narren sus propias historias. Hemos enviado copias de los debates, llenas de sangrantes narraciones personales, a académicos, escritores, periodistas, a organizaciones de derechos de minorías y a profesionales médicos —a cualquiera que pensamos podía influir positivamente en nuestra campaña para cambiar la forma en que son tratados los cuerpos intersexuales.

La presencia del ISNA ha comenzado a generar efectos. Ha ayudado a politizar el creciente número de organizaciones intersexuales, así como a las propias identidades intersexuales. Al principio cuando comencé a organizar el ISNA, me encontré con líderes de la *Turner Syndrome Society*, el más antiguo grupo de apoyo conocido sobre diferenciación sexual atípica, creado en 1987. El Síndrome de Turner es definido por un careotipo genético XO que deriva en una morfología corporal femenina con ovarios no funcionales, estatura extremamente pequeña y una variedad de otras diferencias físicas descritas en la literatura médica con etiquetas tan estigmatizantes como «cuello membranoso» *(«web-necked»)* y «boca de pez» *(«fish-mouthed»)*. Cada una de estas mujeres me contó lo profunda y transformadora que había sido la experiencia de simplemente conocer a otras personas como ellas. Me inspiraron sus logros (son una organización nacional que sirve a miles de miembros), pero quería que el ISNA tuviera una orientación diferente. Estaba menos dispuesta

a pensar en la intersexualidad como una patología o discapacidad, más interesada en cuestionar completamente su medicalización, y más todavía en politizar una identidad pan-intersexual que atravesara las divisiones de etiologías particulares de cara a desestabilizar más efectivamente las asunciones heteronormativas que subyacen a la violencia dirigida hacia nuestros cuerpos.

Cuando establecí el ISNA en 1993, no existía un grupo politizado semejante. En el Reino Unido en 1988, la madre de una niña con el síndrome de insensibilidad-andrógena (AIS, que produce varones genéticos con morfologías genitales femeninas) formó el Grupo de Apoyo AIS. El grupo, que inicialmente presionó para incrementar la atención médica (técnicas quirúrgicas mejores para producir una mayor profundidad vaginal, más investigación sobre la osteoporosis que con frecuencia afecta a los AIS), tiene hoy sedes en cinco países. Otro grupo, *K.S. and Associates*, fue creado en 1989 por la madre de un chico con Síndrome de Klinefelter y hoy da servicio a cerca de un millar de familias. Este síndrome está caracterizado por la presencia de uno o más cromosomas X adicionales, lo que produce cuerpos con genitales externos masculinos equilibrados, altura sobre la media y miembros algo desgarbados. En la pubertad las personas con K.S. con frecuencia experimentan un ensanchamiento pélvico y el desarrollo de pechos. *K.S. and Associates* continúa estando dominada por padres, con una orientación médica en gran medida y se ha resistido a intentos por parte de varones adultos con el Síndrome de Klinefelter por discutir cuestiones de identidad de género u orientación sexual relacionadas con su condición intersexual.

Desde la aparición en escena del ISNA, han comenzado a aparecer otros grupos con una postura de mayor resistencia frente al sistema médico. En 1995, una madre que rechazó la presión médica para la asignación como mujer de su bebé intersexual creó la *Ambiguous Genitalia Support Network*, que hace que se conozcan padres de intersexuales y estimula el desarrollo de relaciones epistolares de apoyo. En 1996, otra madre que había rechazado la presión médica para asignar como mujer a su bebe intersexual mediante la eliminación de su pene creó la *Hermaphrodite Educational and Listening Post* (HELP) con el fin de proporcionar apoyo entre iguales e información médica. Sin embargo, ninguno de estos grupos dirigidos a padres enmarcan su trabajo en términos abiertamente políticos. No obstante, la acción y el análisis político del tipo que defiende el ISNA no ha dejado de tener efecto en los grupos más estrechamente definidos como asistenciales o dirigidos a padres. El *AIS Support Group*, actualmente el más representativo tanto en lo que se refiere a adultos como a padres, señalaba en un reciente foro de debate:

> Nuestra primera impresión del ISNA fue que estaban quizá demasiado enfadados y eran demasiado militantes como para obtener el apoyo de la profesión médica. Sin embargo, tenemos que decir que, habiendo leído [los análisis políticos de la intersexualidad realizados por el ISNA, Kessler, Fausto-Sterling y Holmes], sentimos que los conceptos feministas relacionados con el tratamiento patriarcal de la intersexualidad son extremadamente interesantes y tienen de hecho mucho sentido. Después de todo las vidas de las personas intersexuales están estigmatizadas por la desaprobación cultural de su apariencia genital, [que no tiene porqué] afectar a su experiencia como seres humanos sexuales (AIS Support Group, 1996: 3-4).

Actualmente han comenzado a emerger otros grupos más militantes. En 1994, intersexuales alemanes crearon tanto el *Workgroup on Violence in Pedriatrics and Ginecology* como el *Genital Mutilation Survivors' Support Network*, e *Hijra Nippon* hoy representa a los activistas intersexuales en Japón.

Fuera de la más bien pequeña comunidad de organizaciones intersexuales, el trabajo del ISNA ha generado un complejo entramado de alianzas y oposiciones. Activistas *queer*, especialmente los activistas transgénero, han proporcionado ánimo, consejo y apoyo logístico al movimiento intersexual. El grupo de acción directa *Transsexual Menace* ayudó a un grupo *ad hoc* de militantes intersexuales llamados a sí mismos *Hermaphrodites with Attitude* a planear y llevar a cabo un piquete en la reunión anual de 1996 de la *American Academy of Pediatrics* en Boston —el primer ejemplo registrado de protesta pública intersexual en la historia moderna (Barry, 1996). El ISNA fue también invitado a unirse con el *GenderPAC*, un consorcio nacional de organizaciones transgénero de reciente creación que presiona contra la discriminación sobre la base de expresiones atípicas corporales o de género. Organizaciones políticas lesbianas y gay más institucionalizadas tales como la *National Gay and Lesbian Task Force* también han querido incluir las preocupaciones intersexuales como parte de sus agendas políticas. Grupos transgénero y de lesbianas/gays también han apoyado ampliamente el activismo político intersexual ya que encuentran similitudes en la medicalización de estas diversas identidades como una forma de control social y (especialmente los transexuales) empatizan con nuestra lucha por la defensa de la agencia dentro de un discurso médico que trabaja para borrar la capacidad de ejercer un consentimiento informado respecto a lo que le ocurre al propio cuerpo.

Comités de gays/lesbianas y grupos de interés especial dentro de las asociaciones profesionales médicas han sido particularmente receptivos a la agenda del ISNA. Un médico escribió en el foro de debate virtual *glb-medical*:

> El efecto que me causaron los correos de Cheryl Chase —admitámoslo, después de que pasara el shock— fue hacerme consciente de que AQUELLOS QUE HABÍAN SIDO TRATADOS bien podían pensar [que no habían sido bien asistidos por la intervención médica]. Esto importa mucho. Como varón gay, y simplemente como persona, he luchado gran parte de mi vida adulta para encontrar mi propio yo natural, para desentrañar las confusiones causadas por las presuposiciones de otros sobre como soy/debería ser. Pero, afortunadamente, ¡sus decisiones no se me impusieron quirúrgicamente!

Los psiquiatras *queer*, empezando por Bill Byne del Hospital Mount Sinai de Nueva York, han apoyado con rapidez al ISNA, en parte debido a que los principios psicológicos que subyacen a los actuales protocolos de tratamiento intersexual son manifiestamente erróneos. Parecen designados casi a propósito para exacerbar más que para mejorar las ya difíciles cuestiones emocionales que emergen de la diferencia sexual. Algunos de estos psiquiatras perciben la dominación quirúrgica y endocrinológica de un problema que incluso cirujanos y endocrinólogos reconocen más como un problema psicosocial que biomédico, como una invasión injustificada de su área de competencia profesional.

El ISNA ha cultivado deliberadamente una red de defensores no intersexuales que poseen un cierto grado de legitimidad social y pueden hablar en contextos donde voces intersexuales no interpretadas no serían oídas. Dado que existe una fuerte tendencia a desacreditar lo que los intersexuales tienen que decir sobre la intersexualidad, ha sido bienvenida una representación simpatizante —especialmente ayudando a los intersexuales a reformular la intersexualidad en términos no médicos. Algunas académicas de la teoría de género, críticas feministas de la ciencia, historiadoras médicas y antropólogas han comprendido y apoyado rápidamente el activismo intersexual. Años antes de la existencia del ISNA la bióloga feminista y académica de los estudios de la ciencia Anne Fausto-Sterling había escrito sobre la intersexualidad en relación con las intelectualmente sospechosas prácticas científicas que perpetúan el constructo masculinista del género y se convirtió en una de las primeras aliadas del ISNA (Fausto-Sterling, 1985; 1993: 20-25). Igualmente, la psicóloga social Suzanne Kessler había escrito una brillante etnografía de cirujanos especializados en el tratamiento de intersexuales. Después de hablar con diversos «productos» de su práctica, ella también se convirtió en una importante defensora del activismo intersexual (Kessler, 1997: 33-38). Especialmente importante ha sido el apoyo de la historiadora de la ciencia Alice Dreger, cuyo trabajo se centra no sólo sobre el hermafroditismo sino sobre otras formas de corporalidad atípica potencialmente benignas que se convierten en sujetos de intervenciones médicas destructivamente normalizadoras (gemelos siameses, por ejemplo). Fausto-Sterling, Kessler y Dreger han publicado recientemente trabajos que analizan el tratamiento médico de la intersexualidad como algo culturalmente motivado y lo critican como dañino para sus pretendidos pacientes (Fausto-Sterling, 2000; Kessler, 1998 y Dreger, 2001).

Los aliados que ayudan a contestar la medicalización de la intersexualidad son especialmente importantes ya que el ISNA ha encontrado casi por completo infructuoso intentar interacciones directas y no confrontacionales con los especialistas médicos que determinan la política sobre el tratamiento de los bebés intersexuales y que de hecho llevan a cabo las cirugías. Joycelyn Elders, la primera cirujana general de la administración Clinton, es una endocrinóloga pediatra con muchos años de experiencia en el tratamiento de bebés intersexuales, pero, a pesar de una aproximación generalmente feminista al cuidado sanitario y frecuentes propuestas del ISNA, ha hecho caso omiso de las preocupaciones de los propios intersexuales («Dr. Elders' Medical History», 1994; Elders y Chanoff, 1996). Otro pediatra señaló en una discusión en Internet sobre intersexualidad: «Me parece que todo este asunto es ridículo... Sugerir que [las decisiones médicas sobre el tratamiento de las condiciones intersexuales] son de alguna manera crueles o arbitrarias es insultante, ignorante y equivocado... Expandir las afirmaciones que [el ISNA] está haciendo es simplemente erróneo y espero que este [grupo on-line de médicos y científicos] no les acepte ciegamente». Otro participante en el mismo chat preguntaba lo que para él era obviamente una cuestión retórica: «¿Quién es el enemigo? Realmente no creo que sea el sistema médico. Puesto que, ¿acaso establecimos nosotros la hegemonía varón/mujer?». Mientras un cirujano citado en un artículo del *New York Times* sobre el ISNA nos descalificó sumariamente como «fanáticos» (Angier, 1996: E14), existe una considerable información anecdótica suministrada por simpatizantes del ISNA de que las reuniones profesionales en los campos de la pediatría, urología, cirugía

plástica genital y endocrinología son un avispero de discusiones ansiosas y a la defensiva sobre activismo intersexual. En respuesta a las protestas de *Hermaphrodites with Attitude* en la reunión de la *American Academy of Pediatrics*, esta organización se sintió obligada a enviar el siguiente comunicado a la prensa: «La Academia está profundamente preocupada por el desarrollo emocional, cognitivo y de la imagen corporal de los intersexuales y cree que una exitosa cirugía genital temprana minimiza estos problemas». Se planearon nuevas protestas para 1997.

Las raíces de la resistencia hacia las afirmaciones de verdad de los intersexuales circulan profundamente en el sistema médico. El ISNA no sólo critica los sesgos normativistas que informan la mayoría de las prácticas científicas, defiende también un protocolo de tratamiento para los bebés intersexuales que subvierte las concepciones convencionales de la relación entre cuerpos y géneros. Pero en un nivel que amenaza más personalmente a los profesionales médicos, la posición del ISNA implica que han dedicado sus carreras —inconscientemente en el mejor de los casos, mediante la negación consciente en el peor— a infligir un profundo daño del cual sus pacientes nunca se recuperarán completamente. La posición del ISNA amenaza con destruir las asunciones que motivan una completa subespecialidad médica y de este modo compromete la capacidad de realizar lo que muchos cirujanos consideran un trabajo técnicamente difícil y fascinante. Melissa Hendricks señala que el Dr. Gearhart es conocido entre sus colegas como un «artista» cirujano que es capaz de «esculpir un gran falo reduciéndolo a un clítoris» con habilidad consumada (Hendricks, 1993). Más de un miembro del ISNA ha descubierto que de hecho los cirujanos operaron sus genitales gratuitamente. La fascinación del sistema médico con su propio poder para cambiar el sexo y su impulso por rescatar a los padres de sus bebés intersexuales son tan fuertes que las intervenciones heroicas se reparten sin atender al modelo capitalista que ordinariamente gobierna los servicios médicos.

Dadas estas profundas razones, que se refuerzan mutuamente para oponerse a la posición del ISNA, no resulta sorprendente, en su gran mayoría, que los especialistas médicos en intersexualidad nos hayan hecho oídos sordos. La única excepción hasta abril de 1997 es la uróloga Justine Schober. Después de ver un vídeo del encuentro del ISNA de 1996 y recibir otra información de *HELP* y del *AIS Support Group*, sugiere en un nuevo manual de cirugía pediátrica que mientras la tecnología ha avanzado hasta el punto de que «nuestras necesidades [como cirujanos] y las necesidades de los padres de tener un bebé presentable pueden ser satisfechas», es tiempo de reconocer que existen problemas que «nosotros como cirujanos... no podemos tratar. El éxito en el ajuste psicosocial es el verdadero objetivo de la asignación sexual y la genitoplastia... La cirugía hace que padres y doctores se sientan cómodos, pero la orientación psicosocial hace que la gente se sienta cómoda también, y no es irreversible» (Schober, 1998).

Si bien el ISNA va a continuar aproximándose al sistema médico con el fin de dialogar con él (y continúa apoyando las protestas frente a las puertas cerradas de los médicos que se niegan a hablar), quizás el aspecto más importante de nuestras actividades actuales es la lucha por cambiar las percepciones públicas. Al utilizar los medios de comunicación de masas, Internet y nuestra creciente red de aliados y simpatizantes para hacer

consciente al público general de la frecuencia de la intersexualidad y del intenso sufrimiento que ha causado el tratamiento médico, buscamos crear un entorno en el cual muchos padres de niños intersexuales habrán oído ya algo acerca del movimiento intersexual cuando su bebé nazca. Esperamos que estos padres informados estén mejor preparados para resistir la presión médica hacia la cirugía genital innecesaria y el secretismo, y que dirijan sus pasos hacia un grupo de apoyo y orientación en lugar de hacia una sala de operaciones.

Feminismo del Primer Mundo, Cliterectomía Africana y Mutilación Genital Intersexual

> Debemos localizar y cuestionar primero nuestra propia posición tan rigurosamente como cuestionamos la de los otros.
>
> Salem Mekuria, «Female Genital Mutilation in Africa».

Las prácticas africanas tradicionales que eliminan el clítoris y otras partes de los genitales de las mujeres han sido últimamente un objetivo de intensa cobertura mediática en el activismo feminista de Estados Unidos y de otras sociedades occidentales industrializadas. El eufemismo *circuncisión femenina* ha sido ampliamente sustituido por el término politizado *mutilación genital femenina* (en adelante MGF). Operaciones análogas realizadas sobre intersexuales en Estados Unidos no han sido objeto de una atención similar —de hecho, los intentos por unir las dos formas de extirpación genital se han encontrado con múltiples tipos de resistencias. Al examinar cómo las feministas del primer mundo y los medios de comunicación dominantes tratan las prácticas africanas tradicionales, y al comparar ese tratamiento con sus respuestas a la mutilación genital intersexual (MGI) en Norteamérica, se evidencian algunas de las complejas interacciones entre ideologías de raza, género, colonialismo y ciencia que de forma efectiva silencian y vuelven invisible la experiencia intersexual en los contextos del primer mundo. La mutilación de los genitales intersexuales se convierte así en otro mecanismo oculto de imposición de la normalidad sobre la carne insumisa, una forma de contener la anarquía potencial de los deseos y de las identificaciones dentro de estructuras opresivas heteronormativas.

En 1994, el *New England Journal of Medicine* publicó un artículo sobre el daño físico resultante de la cirugía genital africana junto con un editorial que denunciaba la cliterectomía como una violación de los derechos humanos, pero declinó incluir una réplica redactada por el antropólogo médico de la Universidad de California, Berkeley, Lawrence Cohen y dos miembros del ISNA detallando el daño causado por las cliterectomías medicalizadas en Estados Unidos (Schroeder, 1994: 739-40; Toubia, 1994: 712-716). En respuesta a la creciente atención mediática, el Congreso aprobó el Acta Federal de Prohibición de la Mutilación Genital Femenina en octubre de 1996, pero el acta eximía específicamente la prohibición de las cliterectomías medicalizadas como las realizadas para la «corrección» de cuerpos intersexuales. La autora principal de la ley, la excongresista Patricia Schroeder, recibió e ignoró muchas cartas de miembros del ISNA y de la

catedrática de Ciencia Médica en la Universidad de Brown Anne Fausto-Sterling pidiéndole reformular los términos de la ley. La columnista sindicada del *Boston Globe* Ellen Goodman es una de las pocas periodistas que cubre la MGF africana y que ha respondido al ISNA. «Debo admitir que no estaba al tanto de esta situación», me escribió en 1994. «Admiro vuestra valentía». Sin embargo, continuó discutiendo regularmente en su columna sobre la MGF africana sin mencionar prácticas similares en Estados Unidos. Una de sus columnas sobre la MGF en octubre de 1995 se titulaba prometedoramente, «no queremos creer que ocurre aquí», pero discutía sólo sobre inmigrantes en Estados Unidos procedentes de países del tercer mundo que realizaban cliterectomías a sus hijas manteniendo las prácticas de sus culturas nativas.

Mientras que mujeres inmigrantes africanas cliterectomizadas activistas anti-MGF en los Estados Unidos han sido receptivas a las peticiones realizadas por los opositores intersexuales a las cliterectomías medicalizadas y están en diálogo con nosotras, las feministas del primer mundo y organizaciones que trabajan sobre la MGF africana nos han ignorado totalmente. Que yo sepa, sólo dos de los muchos grupos anti-MGF contactados han respondido a las repetidas propuestas de los activistas intersexuales. Fran Hosken, que desde 1982 ha publicado regularmente un catálogo de estadísticas sobre la mutilación genital femenina en el mundo, me escribió una breve nota diciendo «no estamos interesados en excepciones biológicas» (Hosken, 1994). *Forward International*, otra organización anti-MGF, respondió a una solicitud de la intersexual alemana Heike Spreitzer que su carta era «de lo más interesante» pero que ellos no la podían ayudar porque su trabajo se centraba sólo en la «mutilación genital femenina que es realizada como una práctica tradicional o cultural dañina sobre niñas pequeñas». Como demuestra la respuesta de *Forward International* a Spreitzer, muchas activistas anti-MGF del primer mundo consideran que los africanos tienen «prácticas culturales o tradicionales dañinas», mientras que nosotros en el occidente industrializado moderno presumiblemente tenemos algo mejor. Nosotros tenemos ciencia, lo cual está unido a las metanarrativas de la Ilustración, del progreso y de la verdad. La mutilación genital es condonada en la medida en que sostiene estas auto-concepciones culturales.

Robin Morgan y Gloria Steinem establecieron el tono de posteriores análisis feministas del primer mundo sobre la MGF con su rompedor artículo en el número de marzo de 1980 de la revista *Ms.*, «The international crime of genital mutilation» (Morgan y Steinem, 1980: 65-67). Una advertencia negativa: «Estas palabras resultan dolorosas de leer. Describen hechos de la vida que llegan tan lejos como las más temibles de nuestras pesadillas —y tan cercanas como cualquier rechazo a la libertad sexual de las mujeres». Para las lectoras de *Ms.*, de las que las editoras imaginan que es más probable que experimenten el dolor de la mutilación genital entre las cubiertas de su revista que entre sus muslos, la cliterectomía se presenta como un hecho de vida extranjero cuya principal relevancia para su lectura es que ejemplifica una pérdida de «libertad», la posesión más celebrada del sujeto liberal occidental. El artículo presenta una fotografía de una niña africana con sus piernas abiertas sujetas por el brazo de una mujer que no se ve a su derecha. A su izquierda está la mano descorporalizada de la matrona, sujetando la hoja de la navaja con que acaba de realizar una cliterectomía ritual. El rostro de la niña —la boca abierta, los ojos desencajados— es una máscara de dolor.

Durante más de quince años de cobertura, las imágenes occidentales de las prácticas africanas apenas han cambiado. «Los americanos han hecho un horrible descubrimiento este año», *Life* informó sobriamente a sus lectores en enero de 1997 mientras mostraba una foto extensible a dos páginas de una niña keniana sujetada por detrás mientras unas manos invisibles mutilaban sus genitales (Furrer, 1997: 38-39). El Premio Pulitzer de fotografía de 1996 fue a parar a otro retrato de una cliterectomía keniana (Premio Pulitzer, 1996). Y tras la estela de la exitosa petición de asilo de Fauziya Kassindja en Estados Unidos después de escapar de la cliterectomía en Togo, el número de imágenes de MGF disponibles de su país se ha disparado (Dugger, 1996a y 1996 b; Furrer, 1997).

Todas estas representaciones manifiestan una profundización de la otredad de la cliterectomía africana que contribuye al silencio que rodea a similares prácticas medicalizadas en el occidente industrializado. «Su» mutilación genital es un ritual bárbaro; la «nuestra» es científica. La suya desfigura; la nuestra normaliza lo desviado. Las implicaciones colonialistas de estas representaciones de mutilación genital resultan incluso más notoriamente obvias cuando las imágenes de cirugías intersexuales se yuxtaponen con imágenes de la MGF africana. Los libros médicos que describen cómo realizar una cirugía clitoriana sobre bebés intersexuales blancos norteamericanos aparecen casi siempre ilustrados con radicales primeros planos de los genitales, desconectando los genitales no sólo de la persona intersexual individual sino del propio cuerpo. Las imágenes de cuerpo entero tienen siempre los ojos cubiertos. ¿Por qué se considera necesario cubrir los ojos de las niñas americanas cliterectomizadas —preservando de esta forma un fragmento de su privacidad y contribuyendo a evitar la identificación del observador con la imagen abyecta— pero no los ojos de las niñas africanas cliterectomizadas en las páginas de las revistas americanas? (Dugger, 1996a; Mekuria, 1995).

El discurso de las feministas del primer mundo sitúa la cliterectomía no sólo «en otro lugar», en África, también «en otro tiempo». Un reciente artículo en el *Atlantic Monthly* sobre la cliterectomía africana afirmaba que «la profesión médica americana había dejado de realizar cliterectomías hace décadas» y desde entonces la revista ha declinado publicar una carta del ISNA al editor contradiciéndolo (Burstyn, 1995: 28-35). Las publicaciones académicas son tan propensas a esta actitud como la prensa popular. En la reciente antología *Deviant Bodies,* los «Teatros de la locura» de la artista visual Susan Jahoda yuxtaponen material del siglo diecinueve y veinte representando «la interdependencia conceptual de la sexualidad, la reproducción, la vida familiar, y los "desórdenes femeninos"» (Jahoda, 1995: 251-276). Para representar prácticas de cliterectomía médica del siglo veinte, Jahoda cita una carta escrita en la revista *Ms*. en julio de 1980 en respuesta a Morgan y Steinem. La autora de la carta, una asistente sanitaria en un geriátrico, decía que se había sorprendido por las extrañas cicatrices que vio en los genitales de cinco de las cuarenta mujeres a su cuidado: «Entonces leí vuestro artículo... ¡Dios mío! ¿Por qué? ¿Quién decidió negarles el orgasmo? ¿Quién les hizo que pasaran por semejante proceso? Quiero saberlo. ¿Estaba de moda? ¿O era para corregir "una condición"? Me gustaría saber qué criterio utilizaba este país llamado civilizado para tal procedimiento. ¿Y hasta qué punto está extendido aquí en Estados Unidos?» (Carta al editor, 1980).

Aunque el extracto de Jahoda de esta carta aborda el tema de las cliterectomías medicalizadas estadounidenses, localiza de forma segura la mutilación genital en el pasado, como algo experimentado hace mucho tiempo en mujeres que hoy están en las últimas etapas de su vida.

Significativamente, Jahoda literalmente desperdicia una excelente oportunidad para comentar la práctica continuada de la cliterectomía en los Estados Unidos contemporáneos. Dos meses antes, en el número de Abril de 1980 de *Ms.*, las biólogas feministas Ruth Hubbard y Patricia Farnes también respondieron a Morgan y Steinem:

> Queremos llamar la atención de vuestras lectoras hacia la práctica de la cliterectomía no sólo en el Tercer Mundo... sino aquí mismo en los Estados Unidos, donde se practica como parte de un procedimiento para «reparar» mediante «cirugía plástica» las llamadas ambigüedades genitales. Poca gente se da cuenta que este procedimiento ha implicado de forma rutinaria la eliminación completa del clítoris y su provisión nerviosa —en otras palabras, la total cliterectomía... En un extenso artículo [el experto intersexual de la Johns Hopkins John] Money y dos colegas escribieron... que «una niña de tres años a punto de ser cliterectomizada... debería estar bien informada de que *los médicos harán que se parezca a todas las otras niñas y mujeres*» (el énfasis es nuestro), lo cual no difiere de lo que frecuentemente se les dice a las chicas africanas sobre sus cliterectomías... Pero hasta la fecha, ni Money ni sus críticos han investigado los efectos de las cliterectomías sobre el desarrollo de las niñas. No obstante se podría esperar que con seguridad esto afectaría a su desarrollo psicosexual y a sus sentimientos de identidad como mujeres jóvenes (Hubbard y Farnes, 1980: 9-10).

Mientras que la consciente exposición feminista de la cliterectomía medicalizada en los Estados Unidos contemporáneos de Farnes y Hubbard se hundió sin dejar rastro, se ha dado una explosión de trabajos que mantiene la cliterectomía «doméstica» a una distancia segura. Tales conceptualizaciones de la lejanía cultural geográfica y temporal de la cliterectomía, permiten que la indignación feminista del primer mundo se canalice en una intromisión potencialmente colonialista sobre los asuntos sociales de otros, al tiempo que se impide trabajar por la justicia social en casa (Dawit y Mekuria, 1993: A27).

El feminismo se representa a sí mismo como interesado en desenmascarar el silencio que rodea la violencia contra las mujeres. La mayoría de los tratamientos médicos a intersexuales constituyen otra forma de violencia basada en una devaluación sexista del dolor de las mujeres y de la sexualidad de las mujeres. Los médicos consideran la perspectiva de crecer como un chico con un pene pequeño como una alternativa peor que la de crecer como una chica sin clítoris ni ovarios; correspondientemente generizan los cuerpos intersexuales y los mutilan para conseguir que los géneros asignados apoyen las normas culturales de corporalidad. Estas intervenciones médicas transforman muchos cuerpos transgresores en otros que pueden ser etiquetados de forma segura como mujeres, y por tanto sometidos a las múltiples formas de control social a las que deben responder las mujeres. ¿Por qué entonces la mayoría de las feministas del primer mundo se enfrentan a los intersexuales con una mirada de incomprensión?

Los intersexuales se han encontrado con tales dificultades para generar apoyo del feminismo hegemónico no sólo debido a los marcos racistas y colonialistas que sitúan la cliterectomía como una práctica extraña a los sujetos adecuados del primer mundo, sino también porque la intersexualidad socava la estabilidad de la categoría «mujer» sobre la que se asienta la mayor parte del discurso feminista del primer mundo. Nosotras ponemos en cuestión la asumida relación entre géneros y cuerpos y demostramos cómo algunos cuerpos no encajan fácilmente en las dicotomías varón/mujer. Nosotras encarnamos visceralmente la verdad de la afirmación de Judith Butler de que el «sexo», el concepto que logra la materialización y naturalización de las diferencias culturalmente construidas y atravesadas de poder, ha sido de hecho «género todo el tiempo» (Butler, 1990: 8). Al rechazar permanecer silenciadas, hacemos *queer* los fundamentos sobre los que depende no sólo el tratamiento médico de los cuerpos sino también asunciones feministas ampliamente compartidas sobre la subjetividad femenina apropiadamente corporeizada. En la medida en que no somos normativamente femeninas o normativamente mujeres, no somos consideradas los sujetos propios/apropiados de consideración feminista.

Como sujetos no-deseados de la ciencia y sujetos impropios/inapropiados del feminismo, las activistas intersexuales politizadas tenemos profundos intereses en aliarnos con y participar en la clase de trabajo cultural postestructuralista que evidencian las asunciones fundacionales sobre la persona compartidas por la sociedad dominante, el feminismo convencional y muchos otros movimientos sociales de oposición con base identitaria. Nos interesan, también, los esfuerzos de los *queer* del género que esculpen espacios sociales vivibles para formas reconfiguradas de corporalidad, identidad y deseo. En 1990, Suzanne Kessler señaló que «las posibilidades para transformaciones sociales reales serían ilimitadas» si médicos y científicos especializados en el tratamiento del género pudieran reconocer que «finalmente, y siempre, las personas construyen el género tanto como los sistemas sociales que se asientan en conceptos generizados... Aceptar la ambigüedad genital como una opción natural requeriría que los médicos también reconocieran que la ambigüedad genital es "corregida" no porque es amenazante para la vida del niño sino porque es amenazante para la cultura del niño» (Kessler, 1990: 25). En ese momento, todavía no se había oído nada sobre los intersexuales y existían escasas razones para pensar que médicos u otros miembros de su cultura reflexionarían alguna vez sobre el significado o el efecto de lo que estaban haciendo. La emergencia de una oposición intersexual activista lo cambia todo.

Referencias bibliográficas

AIS Support Group, «Letter to America», *ALIAS*, primavera 1996.

Angier, Natalie, «Intersexual Healing: An Anomaly Finds a Group», *New York Times*, 4 de Febrero de 1996.

Barry, Ellen, «United States of Ambiguity», Boston *Phoenix*, 22 de noviembre de 1996.

Burstyn, Linda, «Female Circumcision Comes to America», *Atlantic Monthly*, octubre 1995.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2001].

_____ *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993 [ed. cast.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Barcelona, 2002].

Dawit, Seble y Mekuria, Salem «The West Just Doesn't Get It», *New York Times*, 7 de Diciembre de 1993.

Dewhurst, J. y Grant, D.B., «Intersex Problems», *Archives of Disease in Childhood*, num. 59, 1984. «Dr. Elders' Medical History», NewYorker, 26 de Septiembre de 1994.

Dreger, Alice Domurat, «Doubtful Sex: Cases and Concepts of Hermaphroditism in France and Britain, 1868-1915» (tesis doctoral) Indiana University, 1995 (a).

_____ «Doubtful Sex: The Fate of the Hermaphrodite in Victorian Medicine», *Victorian Studies*, primavera 1995 (b).

_____ «Hermaphrodites in Love: The Truth of the Gonads», *Science and Homosexualities*, ed. Vernon Rosario, Nueva York, Routledge, 1997 (a).

_____ «Doctors Containing Hermaphrodites: The Victorian Legacy», *Chrysalis: The Journal of Transgressive Gender Identities*, otoño 1997 (b).

_____ *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

Dugger, Celia, «U.S. Grants Asylum to Woman Fleeing Genital Mutilation Rite», *New York Times*, 14 de Junio de 1996 (a).

_____ «New Law Bans Genital Cutting in the United States», *New York Times*, 12 de Octubre de 1996 (b).

Edgerton, Milton T., «Discusión: Clitoroplasty for Clitoromegaly due to Adrenogenital Syndrome without Loss of Sensitivity (por Nobuyuki Sagehashi)», *Plastic and Reconstructive Surgery*, num. 91, 1993.

Elders, Joycelyng y Chanoff, David, *From Sharecropper's Daughter to Surgeon General of the United States of America*, Nueva York, William Morrow, 1996.

Epstein, Julia y Straub, Kristina (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Nueva York, Routledge, 1991.

Fausto-Sterling, Anne, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, 2ª ed., Nueva York, Basic Books, 1985.

_____ «The Five Sexes: Why Male and Female are not enough», *The Sciences* 33, num. 2, marzo/abril 1993.

_____ *Sexing the body*, Nueva York, Basic Books, 2000.

Feinberg, Leslie, *Stone Butch Blues*, Ithaca (N.Y.), Firebrand, 1993.

_____ *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*, NuevaYork, World View Forum, 1992.

FURRER, MARIELLA, «Ritual Agony», *Life*, enero de 1997.

GROSS, ROBERT E.; RANDOLPH, JUDSON Y CRIGLER, JOHN F., «Clitorectomy for Sexual Abnormalities: Indications and Technique», *Surgery,* num. 59, 1966.

HENDRICKS, MELISSA, «Is it a Boy or a Girl?» *Johns Hopkins Magazine*, noviembre 1993.

HOLMES, MORGAN, «Medical Politics and Cultural Imperatives: Intersexuality Beyond Pathology and Erasure», master's thesis, York University, Toronto,1994.

HOSKEN, FRAN P., *The Hosken Report: Genital/Sexual Mutilation of Females*, 4th ed., Lexington (Mass.), WIN News, 1994.

HUBBARD, RUTH Y FARNES, PATRICA, carta al editor, *Ms*., abril 1980.

JAHODA, SUSAN, «Theatres of Madness», *Deviant Bodies*, ed. Jennifer Terry y Jacqueline Urla, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

JEFFS, ROBERT citado en Ellen Barry, «United States of Ambiguity», *Boston Phoenix*, 22 de noviembre de 1996, pp. 6-8.

JONES JR., HOWARD W. Y WALLACE SCOTT, WILLIAM, *Hermaphroditism, Genital Anomalies, and Related Endocrine Disorders*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1958.

KAPPY, S.; BLIZZARD, ROBERT M. Y MIGEON, CLAUDE J. (ed.), *Wilkins: The Diagnosis and Treatment of Endocrine Disorders in Childhood and Adolescence*, en Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1994.

KESSLER, SUZANNE Y MCKENNA, WENDY, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1978.

KESSLER, SUZANNE «The Medical Construction of Gender: Case Management of Intersexual Infants», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* num. 16, 1990.

_____ «Meaning of Gender Variability», *Chrysalis: The Journal of Transgressive Gender Identities*, otoño 1997.

_____ *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick (N.J.) –Nueva York –Londres, Rutgers University Press, 1998.

LAQUEUR, THOMAS, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990. [ed. cast.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994].

MAZUR, TOM, «Ambiguous Genitalia: Detection and Counseling», *Pediatric Nursing,* 1983.

MCCLINTOCK, JEFF, «Growing Up in the Surgical Maelstrom», *Chrysalis: The Journal of Transgressive Gender Identities,* otoño 1997.

MEKURIA, SALEM, «Female Genital Mutilation in Africa: Some African Views», *Association of Concerned African Scholars Bulletin*, invierno/primavera 1995.

MIGEON, CLAUDE J.; BERKOVITZ, GARY D. Y BROWN, TERRY R., «Sexual Differentiation and Ambiguity», en Michael S. Kappy, Robert M. Blizzard, y Claude J. Migeon (ed.), *Wilkins: The Diagnosis and Treatment of Endocrine Disorders in Childhood and Adolescence*, en Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1994.

MONEY, JOHN; HAMPSON, JOAN G. Y HAMPSON, JOHN L., «An Examination of Some Basic Sexual Concepts: The Evidence of Human Hermaphrotism», *Bulletin of the Jonhs Hopkins Hospital* num. 97, 1955a.

_____ «Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychologic Management», *Bulletin of Johns Hopkins Hospital* , num. 97, 1955b.

MONEY, JOHN, *Venuses Penuses*, Buffalo, Prometheus, 1986.
MORGAN, ROBIN Y STEINEM, GLORIA, «The International Crime of Genital Mutilation», *Ms*., Marzo 1980.
NATARAJAN, ANITA, «Medical Ethics and Truth-Telling in the Case of Androgen Insensitivity Syndrome», *Canadian Medical Association Journal,* num. 154, 1996.
OESTERLING, JOSEPH E.; GEARHART, JOHN P. Y JEFFS, ROBERT D., «A Unified Approach to Early Reconstructive Surgery of the Child with Ambiguous Genitalia», *Journal of Urology*, num. 138, 1987.
PULITZER, PREMIO, «Feature Photography: Stephanie Welsh», 1996. Disponible on-line en http://www.pulitzer.org/winners/1996/winners/works/feature-photography/.
RAMAN-WILMS, LALITHA ET ALLI, «Fetal Genital Effects of First-Trimester Sex Hormone Exposure: A Meta-Analysis», *Obstetrics and Gynecology*, num. 85, 1995, pp. 141-48.
SCHOBER, JUSTINE M., «Long Term Outcomes of Feminizing Genitoplasty for Intersex», en Pierre Mouriquant (ed.), *Pediatric Surgery and Urology: Long Term Outcomes*, Philadelphia, W.B. Saunders, 1998.
SCHROEDER, PATRICIA, «Female Genital Mutilation», *New England Journal of Medicine*, num. 331, 1994.
SLIJPER, F.M.E. *ET ALLI*, «Neonates with Abnormal Genital Development Assigned the Female Sex: Parent Counseling», *Journal of Sex Education and Therapy,* num. 20, 1994.
STECKER, JOHN F. *ET ALLI*, «Hypospadias Cripples», *Urologic Clinics of North America: Symposium on Hypospadias,* num. 8, 1981.
STONE, SANDY, «The *Empire* Strikes Back: A Posttransexual Manifesto», en Epstein, Julia y Straub, Kristina (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Nueva York, Routledge, 1991.
STRYKER, SUSAN, «My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage», *GLQ* num. 1, 1994, pp. 237-54.
TOUBIA, NAHID, «Female Circumcision as a Public Health Issue», *New England Journal of Medicine*, num. 31, 1994.
TRIEA, KIRA, «The Awakening», *Hermaphrodites with Attitude*, invierno 1994.
YOUNG, HUGH HAMPTON, *Genital Abnormalities, Hermaphroditism, and Related Adrenal Diseases*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1937.

The Murk Manual (El manual tenebroso)
Cómo comprender la escritura médica sobre Intersexuales

Por Raphael Carter*

ANDRÓGENO. *Andro* = varón; *gen* = haciendo. Los andrógenos se administran a los bebés para prevenir que se conviertan en andróginos. Véase *testosterona.*

ANGUSTIA. Una condición que acontece en los padres cuando sus hijos intersexuales permanecen no-mutilados.

CIRCUNCISIÓN. Edición de masas sobre cirugía intersexual, valorada por el hombre común. Las razones para la circuncisión son muy numerosas para ser tratadas aquí, pero T.V.N. Persaud de la Universidad de Manitoba profiere una ingeniosa opinión: «Algunas condiciones, como la fimosis, a menudo conducen a la circuncisión a una edad más tardía, lo que se podía haber evitado si se hubieran realizado anteriormente». Los médicos exhiben de este modo la misma presciencia de los Monopods en *The Chronicles of Narnia* de C.S. Lewis, quienes hervían las patatas antes de plantarlas para evitar tener que hacerlo después cuando las desenterraran.

CIRUGÍA DE REASIGNACIÓN SEXUAL (A BEBÉS). Construir la oreja de una cerda de un bolso de seda. Se sabe que causa sordera.

CRIPTORQUIDIA. Una condición en la cual los testículos *(-orchid)* están ocultos *(crypto-)*. ¿Ocultos para quiénes? Obviamente para los médicos. La criptorquidia es así practicada por aquellos bebés perspicaces que no desean poner perlas delante de los cerdos.

DERECHOS. Errores. En la literatura médica, los «derechos» de los intersexuales se refieren exclusivamente al derecho a ser modificados, nunca al derecho a permanecer como son. Por ejemplo, un texto apela a que el hipospadias sea «corregido» incluso cuando es algo puramente cosmético, basándose en que «a la edad de cinco años todo niño tiene derecho a ser un "apuntador" y no un "sentado" [al mear]».

DETERMINACIÓN. 1. (Cuando es usada por intersexuales y sus padres) adivinando de qué sexo es un bebé. *Determinar*: encontrar por investigación. 2. (Cuando es usado en revistas médicas) decidir qué sexo debería tener un bebé. *Terminar*: poner un fin a la materia.

ESTENOSIS. Estrechez. Una condición de los meatos y las mentes.

ESTRÓGENO. 1. Un personaje en *Esperando a Godot* de Samuel Beckett, que se consumía por un médico que viniera a cambiar su sexo. 2. Un personaje en *La Mano Izquierda de la Oscuridad* de Ursula K. Le Guin, que de ningún modo lo hacía.

---

* Raphael Carter vive en Minneapolis y es el autor de *The Fortunate Fall* una novela de ciencia-ficción publicada por Tor Books. El título es un juego de palabras sobre el *Merk Manual*, que es usado por los médicos para diagnosticar múltiples desórdenes.

Ex-intersexual. Un término utilizado por los especialistas para referirse a cualquier intersexual lo suficientemente mayor como para ser contestatario. Tal persona no tiene el derecho a hablar por los bebés intersexuales; dejad a los bebés que hablen por ellos mismos.

Genitales ambiguos. Genitales que se resisten a declarar su sexo a los médicos —no hay duda del principio de que bajo interrogación del enemigo sólo se debe dar el nombre, el rango y el número.

Ginecomastia. Alargamiento de los pechos en un paciente que hemos decidido llamar varón. En un paciente que hemos decidido llamar mujer, el mismo rasgo es llamado «excelente desarrollo de los pechos».

Hipertrofia. Literalmente, demasiada carne. ¿Cuánto es demasiado? Más, señora, que lo que tiene su hermana; menos, caballero, de lo que tendrá cuando hayamos acabado con usted.

Hipogonadismo hipogonadotrópico. Una condición en la cual las gónadas son pequeñas debido a la ausencia de señales químicas que las activan. Para ser distinguido del hipogonadismo hipergonadotrópico, en el cual las gónadas son pequeñas debido a un exceso de señales químicas que las activan. El progreso de la ciencia hace posible estas ingeniosas explicaciones de antiguos fenómenos oscuros.

Hipogonadismo primario. El hipogonadismo primario reduce las hormonas sexuales del cuerpo debido a un subdesarrollo de testículos u ovarios; véase *micropene*, el cual a veces lo causa. No está claro para el compilador de este manual por qué algunos médicos sienten que al hipogonadismo primario le debe seguir una elección genital.

Hipospadias. Una condición en la cual el meato del pene está en cualquier lugar menos en la punta. La etimología de este término es digna de reflexión: *hypo* = «demasiado pequeño»; *spadix* es en latín «espada». Si tan sólo la espada del bebé fuera más grande, sería capaz de luchar contra el cirujano.

Idiopático. Encontrado en soledad. Una condición que los groseros nunca permiten ni a las mujeres ni a los síntomas. Contrariamente a lo señalado previamente, idiopatía no significa «medicina estúpida», no es necesario que haya un término especial para identificar tal próspera Ciencia.

Insensibilidad a los andrógenos. La condición de aquellos bebés que cruelmente se resisten a responder al tratamiento con testosterona; la causa de mucho sufrimiento en un endocrinólogo.

Lusus naturae. Un monstruo de la naturaleza. Puede en principio sorprender al lector que este término no sea aplicado a la gente que amputa genitales perfectamente sanos; pero si bien esa conducta es ciertamente monstruosa, la naturaleza no tiene nada que ver con ella.

Megaclítoris. *Micropene* en la mujer. Una definición más extensa sería superflua, dado que esta condición está destinada a ser eliminada antes de que la paciente pueda pronunciarla.

Micropene. *Clitoromegalia* en el *varón*. Amputar el micropene y criar al bebé como niña es una vía común de producir un ajuste psicológico satisfactorio; «porque es un hecho que todo el mundo conoce, que Pobbles era más feliz sin sus dedos del pie» (Edward Lear).

Mujer. 1. Un varón intersexual cuando el endocrinólogo ha terminado con él. 2. Una mujer intersexual a la que todavía no ha visto el urólogo.

Mutilación genital femenina (MGF). La cicatrización o extirpación del clítoris, ejecutada por doctoras-brujas y condenada por toda la gente de recto pensamiento. Si el clítoris es un poco mayor que el promedio, sin embargo, la mutilación es ejecutada por cirujanos acreditados y cubierta por todos los principales seguros médicos.

Presentar. Tener. Como en, «el bebé presentaba un micropene hipospádico» (dicho por los médicos) o «el corredor presentaba una cartera de gran tamaño» (dicho por los asaltantes).

Pseudohermafrodita. *Pseudo* significa «falso»; un pseudohermafrodita es alguien cuyos genitales ambiguos falsos desvían cruelmente al doctor de la esperanza de publicación. Así, al menos, dice la pseudociencia.

Recesión clitoridiana. Véase *mutilación genital femenina.* A pesar de la falsa afinidad apuntada [por el diccionario] Webster, «recesión» se deriva de «rescisión», la forma sustantiva del verbo «rescindir». A los endocrinólogos, como a ciertos congresistas, les gusta rescindir los presupuestos que en su opinión son demasiado grandes, incluso si ello implica cercenar servicios esenciales.

Res ipsa loquitur. Legal, no médica, del latín: «La cosa habla por ella misma». Una esponja dejada en el cuerpo de un paciente habla por sí misma y se paga bien cuando se hace; pero por el órgano sexual eliminado del cuerpo, nadie hablará.

Síndrome de klinefelter. Una de esas amplias clases de síndromes cuyo nombre es en honor a gente que no ha padecido dichos síndromes.

Testosterona. Un *andrógeno* que toma su nombre del test en el cual es aplicado a un micropene. Los micropenes que no crecen deben ser amputados; si sí crecen, entonces no se necesita ningún tratamiento. Comparar con la prueba del agua, adorada por los cazadores de brujas, en la cual las brujas que flotaban deberían ser ahogadas, mientras que las que se hundían debían mantenerse como estaban. Debemos simplemente enorgullecernos de los avances en nuestra ilustrada Sociedad.

Transexual post-operado. Una persona que ha decidido por él o ella misma conseguir una cirugía de reasignación sexual. Es necesario el certificado de un terapeuta. Aquellos que deciden sobre la CRS para otros son llamados *especialistas*; sorprendentemente, no es requerido ningún examen psicológico.

Urólogos. Aquellos benefactores de la humanidad quienes, con considerable dificultad, distinguen a los bebés intersexuales niños de los bebés intersexuales niñas.

Varón. Véase *mujer*. Cualquier cosa que puedas decir del fascismo médico hace a los varones continuar en el tiempo.

Fuente: *Chrysalis: The Journal of Transgressive Gender Identities*, 2 (5), 1997-1998, pp.10 y 30.

7. Mi cuerpo no es mío.
transexualidad masculina y presiones sociales de sexo

Moisès Martínez

Los transexuales masculinos —MaH (de *Mujer* a Hombre), MaV (*Mujer* a Varón) en Latinoamérica, o FtM (*Female* to Male), también FtoM y F2M, en los países anglosajones— somos hombres a los que, al nacer, el estamento médico identifica como mujeres, tan sólo con un examen visual de nuestros genitales, sin cuestionarse la verdadera identidad sexual del neonato. Es decir, que cuando llegamos al mundo, en el paritorio alguien dice: «—Has tenido una niña». Esto no es una simple anécdota en la vida, ya que representa el inicio de un mecanismo que impregna de valores al nuevo bebé con toda una serie de códigos sociales relativos al sexo y a la sexualidad. Dicen que todos los bebés parecen iguales, pero al nacer ya se ocupa la familia de indicar bien claro su sexo mediante el nombre, la ropa, los pendientes, los juguetes o el color de los pañales. *Se hipersexualiza a los bebés con una saturación de género*.[1] Primero la clase médica, luego la familia y después la sociedad en su conjunto modulan unos clichés de comportamiento férreos de los que es difícil salir. En la medida en que nuestro entorno nos lo permite, al ir creciendo los hombres transexuales asumimos un rol masculino que choca con el comportamiento que la sociedad espera de nosotros. A pesar de nuestros genitales, somos niños, somos hombres, pero se espera de nosotros un comportamiento femenino. Para ser considerados hombres se necesita una imagen social e íntima determinada, unas formas y unos usos.

Hemos aceptado que ya no existen las razas y hablamos de etnias como concepto socio-cultural, pero seguimos manteniendo que existen los sexos tal y como Dios colocó en el mundo a Adán y Eva, como verdades biológicas y no como estándares prediseñados. Seguimos sin asumir otras realidades sexuales que cuestionan la esencia biológica de los cuerpos, sin aceptar que los estereotipos sociales mutan en el espacio y en el tiempo.

---

1 Del LaGrace Volcano, en su conferencia *Cuerpos obscenos y especímenes espectaculares*, en el seminario *Tecnologías del género*, Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), abril de 2004.

¿Cómo se puede definir sentirse hombre?

Siempre hay un momento en la vida de un transexual masculino en que se le pregunta por qué se siente hombre. Se nos exige tener una respuesta, una justificación, ante los no transexuales que les permita entender que tienen un hombre ante sí. Ocurre, por el contrario, que si trasladamos la pregunta de qué es ser un hombre a una persona no transexual sólo saben respondernos que es una cuestión física, que todo se reduce a tener unos determinados genitales.

Si un FtM no se ve en el espejo como un hombre ¿cómo sabe que lo es? Porque... ¿dónde radica la identidad sexual?: ¿En una imagen?, ¿en un vial de hormonas?, ¿en un bisturí?, ¿en una identificación grupal?, ¿en una categoría social? o... ¿es simplemente un sentimiento?

Es difícil definir qué es sentirse hombre. Sin embargo, es menos difícil explicar cuáles son los límites de actuación de un hombre y cuáles son los requisitos fisiológicos para ser un hombre. Está establecido socialmente qué comportamientos son propios del rol masculino, y cómo deben ser físicamente los hombres. Así, tanto por comportamiento como por físico, podremos reconocer quién es hombre y quién no lo es. Ahora, siempre es difícil definir un sentimiento.

Los hombres transexuales tenemos, que no es poco, la certeza de nuestra identidad, el convencimiento de ser quienes somos, independientemente de nuestro aspecto. Pero los transexuales debemos demostrar quienes somos, y demostrar quiere decir cumplir unos requisitos a los que la sociedad obliga. Paladines de esta represión, son la ciencia y el cuerpo jurídico. El ser mujer o ser hombre, y por lo tanto, también la transexualidad, es una realidad social que la medicina protocoliza y las leyes delimitan; el Estado crea este marco médico-legal que fomenta y perpetúa esta situación.

Bajo esta presión, las personas transexuales somos la punta del iceberg, la situación más extrema de la disfunción entre una realidad y una actitud coercitiva, aunque bajo esta presión social, el iceberg somos todos. Todos estamos influenciados para seguir unos comportamientos sobre cómo debemos mostrarnos y relacionarnos en función del sexo al que pertenecemos o al que nos dicen que pertenecemos.

En todos nosotros los binomios hombre/mujer y masculino/femenino es, o debe ser, una actitud sometida a constante cuestionamiento. Nadie es, en esencia, cien por cien hombre o cien por cien mujer, aunque a la Iglesia, la Medicina o al Estado les interese esa visión reduccionista. Sin embargo, los y las transexuales y las personas transgénero desde la perspectiva del cuestionamiento de sexo y género somos la realidad más evidente de la deconstrucción de ese binomio.

La transexualidad transgrede la estructura social que segrega por sexos (como si se tratase de una granja, en que los machos son MACHOS y las hembras son HEMBRAS) y, evidencia la posibilidad de la movilidad de los géneros y de la mutabilidad de los sexos. La transexualidad rompe la barrera de los sexos, y los transexuales cuestionamos, con nuestra presencia, la «esencia biológica» de los cuerpos.

De la transexualidad se han dado múltiples definiciones. Una de las más populares es la que dice que somos personas atrapadas en un cuerpo equivocado; otra, desde un ángulo diferente, que somos personas atrapadas en una sociedad equivocada. Ambas definiciones coexisten en nuestra sociedad y pueden coexistir en nosotros mismos. Ambas coinciden en afirmar que las personas transexuales estamos atrapadas en una equivocación. Pero, ¿quién se equivocó? ¿una cadena de aminoácidos al traducirse en proteína o la publicidad de «La Casa del Bebé» con sus cunas rosas y azules? ¿Se equivocan los cuerpos al formarse o se equivocan las sociedades al formar a los cuerpos? ¿De dónde proviene la certeza de esa equivocación? ¿Cómo y quién debe decidir ante *esa* equivocación?

Podemos, racionalmente, ser conscientes de la rigidez cultural con la que se encasilla al hombre y a la mujer, pero como seres sociales, es difícil zafarse de la necesidad de ver reconocida nuestra identidad ante los demás.

¿Hay un origen natural de la transexualidad?

Lo natural se utiliza como sinónimo de normal y, lo que no es normal, o sea, lo que no sigue la norma se cataloga como antinatural. De esta manera unos valores sociales se instauran como una cuestión intrínseca de los cuerpos.

Aunque hay quien juzga, y apelando a la naturaleza dice que tal «manera de ser» es antinatural, sin embargo, en la naturaleza existe el cambio de sexo, la homosexualidad y la diversidad de roles. Hay almejas y peces que cambian de sexo una o más veces a lo largo de su vida, los caracoles son hermafroditas teniendo dos tipos de genitales totalmente diferenciados. Personalmente he visto a una gallina cantar como un gallo, y a un gato y un perro, ambos machos, practicando sexo (que además de homosexualidad es zoofilia), y existen aves que en trío forman una familia y se reparten las tareas del nido, la búsqueda de comida, el cuidado de las crías... Posiblemente hay muchas más especies que aún están en el armario.

Nosotros, los seres humanos controlamos y reprimimos nuestra naturaleza, nuestros instintos, por la presión de una moral secular: las emociones y los sentimientos los solemos prohibir, delimitar, legalizar, castigar, ensalzar; no tenemos una sexualidad relacionada con el celo aunque igualmente esté orientada hacia la reproducción; aprendemos los límites temporales de nuestra fertilidad pero no todos los puntos de placer de nuestra piel; nuestro olor corporal es concebido como desagradable y, para contrarrestarlo, nos aplicamos cremas que lo anulan, nos perfumamos con colonias artificiales, perdiendo así la individualidad de nuestro olor, estandarizándolo.

Nos hemos domesticado a nosotros mismos. En este sentido somos el animal y el amo a la vez. El género y el sexo son también algo que hemos domesticado. Hemos des-naturalizado nuestro comportamiento. Establecido cómo debemos mostrarnos y relacionarnos, qué debemos mostrar y qué debemos ocultar, cómo ha de ser lo que mostramos, y en qué momento y de qué manera es apropiado hacerlo. Sandy Stone, en *Gendernauts*, nos dice: «El

sexo puede adoptar todas las formas imaginables. Creemos que sólo existen dos —el masculino y el femenino— porque hemos aprendido a hacer los otros invisibles. Tenemos que aprender a verlos, tenemos que redescubrir nuestro conocimiento de ellos».[2]

La naturaleza rompe muchas veces nuestros esquemas sociales, pero la sociedad crea discursos antinaturaleza. También la propia naturaleza nos ofrece discursos «antinaturales», por muy contradictorio que parezca. Al igual que la sociedad puede ser asocial. Por esto, ni naturaleza, ni sociedad pueden prescribir comportamientos o realidades sentando cátedra en la Real Academia de la Sexualidad. Realmente, ni las Ciencias Naturales ni la Sociología podrían crear unos postulados máximos indudables, como Verdad Suprema, pues cuando se empieza a profundizar ellas mismas entran en contradicción.

El dogma genital

Socialmente se nos divide desde el nacimiento en hombres y mujeres e, incluso desde antes de nacer con una ecografía. ¿Quién no ha escuchado alguna vez preguntar a una embarazada si lleva en la barriga un niño o una niña?

La interrelación personal se desarrolla de forma distinta si tenemos delante una niña o un niño. Nos aproximamos de maneras diferentes. La manera de hablar está sexualizada en lo que decimos y en la manera de hacerlo: las bromas, el tono de voz, las súplicas, los argumentos, las concesiones se establecen bien hacia una mujer o bien hacia un hombre. La forma de tocarnos o de aproximarnos se vive de diversas maneras (por ejemplo en el saludo: dar la mano o dos besos en las mejillas). Y esto es así porque nos han enseñado a tener comportamientos diferentes, actitudes diferentes, e incluso aptitudes diferentes. A hombres y a mujeres, nos hacen mirar la vida con desiguales valores y expectativas.

Como decía más arriba, al nacer, el estamento médico asigna un sexo a cada bebé por la simple observación de los genitales. Debido a la existencia de esta primera asignación, al mal denominado «cambio de sexo» se le llama proceso de reasignación de sexo (o Cirugía de Reasignación Sexual —CRS).

En las personas, los genitales externos (que son los considerados para asignar el sexo al nacer) se pueden dividir en tres grandes bloques. Los denominados genitales femeninos, el clítoris, la vagina y la vulva, que se asocian a la mujer. Los llamados genitales masculinos, el pene y los testículos, que se asocian al hombre. Y los genitales definidos como ambiguos o intermedios que se asocian a personas intersexuales (término moderno de hermafrodita), donde encontramos hasta 600[3] tipos (constatados, quedan los no constatados) de combinaciones diversas de pene, vagina, testículos,

---

2 Stone, Sandy, en el documental *Gendernauts* (Monika Trent, 1999).

3 Pescado en la red, en la web de *Intersex Society of North America*: http://www.isna.org

ovarios externos y clítoris de formas, tamaños y cantidades diferentes (tres testículos, clítoris grande, dos vaginas, ovotestes —un intermedio entre ovario y testículo—, cinco penes, vagina no perforada...). De hecho este tercer bloque no tiene una entidad propia, ya que deconstruye el binomio genital vagina/pene (coño/polla), y por ello no tiene un nombre propio sino que depende de los dos anteriores. No se le llama «C», sino que es «no A-no B». Y es en estas personas donde se produce el dilema, donde es necesaria la definición de los genitales, para así poder definir el sexo y su realidad social. Porque C solamente se convertirá en A o en B a través de la cirugía. «Actualmente, la mayoría de las personas intersexuales no son respetadas y son castradas por parte de la clase médica, con la connivencia de los padres. Esto ocurre porque la presión social para determinar un único sexo a cada uno de nosotros es muy fuerte, y se opta entonces por elegir uno de los dos que ya tiene la persona intersexual; generalmente el femenino pues, ya se sabe, es más fácil quitar que poner, extirpar que reconstruir, y la ligereza del bisturí es prodigiosa».[4]

Al anotar el nuevo nacimiento, tanto en la ficha médica como en la hoja de inscripción del Registro Civil, nos encontramos ante la categoría de sexo con sólo dos casillas posibles: «hombre» o «mujer». Es obligatorio rellenar este campo y marcar sólo una de las dos opciones. Los nombres también tienen condicionantes de género. Así, el parágrafo segundo del Artículo 54 de la Ley del Registro Civil prohíbe que éstos produzcan confusión en el sexo: «En la inscripción se expresará el nombre que se da al nacido... Quedan prohibidos los nombres que objetivamente perjudiquen a la persona, así como los diminutivos o variantes familiares y coloquiales que no hayan alcanzado sustantividad, los que hagan confusa la identificación y los que induzcan en su conjunto a error en cuanto al sexo».[5]

Por ejemplo, tenemos el caso de que a principios de los noventa, en el Estado español, muchos padres japoneses se encontraron con impedimentos para poder registrar los nombres de sus hijas porque eran considerados nombres de niño. Los nombres femeninos japoneses acaban en «ko», y para nuestra cultura occidental latina es una terminación marcadamente masculina. Para solventar estas diferencias culturales las autoridades del lugar de origen del nombre expiden un certificado de autenticidad de dicho nombre con su género.

Considerar un nombre masculino o femenino porque éste acabe en una u otra vocal, o porque contenga unos u otros fonemas es aberrante. Es conocido que los nombres propios terminados en [o] se toman como masculinos y en [a] como femeninos; o que los que contienen los fonemas [i] y [n], Cristina, Sabina, Marina, tienen una «sonoridad» femenina. La sexualización del lenguaje es un hito también marcadamente discriminatorio.

El lenguaje, las leyes, la medicina parecen tener idéntico criterio: la distinción de sexos en hombre y mujer por la simple casualidad de tener unos u otros genitales. Así, los cuerpos de hombre y mujer tienen unas formas, tamaños y usos determinados. Sobre la base de esto reciben también solución

4 Pereda, Ferran, *El Cancaneo. Diccionario Petardo de Argot Gay, Lesbi y Trans*, Entrada *Intersexual*, Barcelona, Ed. Laertes, 2004, p. 104.

5 Ley de Registro Civil, art. 54 II de la LRC.

quirúrgica pediátrica los clítoris grandes (que podrían parecerse o usarse como penes) y los penes pequeños (que podrían no ser aptos para penetrar). Acortar un clítoris es semejante a prescribir una ablación. Y a los recién nacidos diagnosticados con micropene (pene en RN de tamaño inferior a 2,5 cm) y con sexo cromosómico XY (que determina sexo macho) se les corta el micropene. En este punto, el estamento médico ya no separa a las personas entre hombres y mujeres, sino en personas que poseen un pene y personas que carecen de él. Falocracia en estado puro. Otro caso semejante es lo que les ocurre a los bebés sin vagina, que se les quita una porción del colon para realizarles una vaginoplastia. En este otro punto, el estamento médico ya no separa a las personas entre hombres y mujeres, sino en personas penetradoras y personas penetrables. Mauro Cabral, activista intersex argentino, critica al movimiento feminista por no incluir la política de los cuerpos intersex en su agenda, a pesar de que las intervenciones durante la infancia ordenan como mujeres a «fallados» de los dos posibles sexos.[6]

Pero no toda la diversidad de intersexualidades se hace visible en los genitales externos. Hay otros tipos de intersexualidades en que, habiendo nacido con genitales aparentemente hetero-normativizados, después los scanners y ecografías aportarán las pruebas médicas de intersexualidad. En la edad púber actúan las hormonas del otro sexo evidenciando la discordancia, la intersexualidad. Hay personas mujeres que, buscando la causa por la que no se quedan embarazadas, descubren que sus cromosomas son XY, habiendo sido una forma severa del Síndrome de Insensibilidad a los Andrógenos la que provocó que la testosterona, que ordenaba fabricar su «Y», no masculinizara su cuerpo en el vientre de su madre, y no naciera genitalmente varón. ¿Cómo se plantean entonces su identidad de sexo estas mujeres XY? Por otro lado, existen corrientes médicas que explican la transexualidad como una intersexualidad entre el físico y la mente.

Los genitales, a nivel del desarrollo fetal, provienen de las mismas células madre y evolucionan, dependiendo de las hormonas, hacia uno u otro tipo de genitales. Por lo tanto, todos los genitales tienen la misma base y comparten los mismos tejidos y estructuras. Así, el clítoris equivale al pene (ambos tienen cuerpos cavernosos y erección), los ovarios equivalen a los testículos, el útero a la próstata, el escroto a la vulva, etc...

Podríamos jugar con las palabras y decir que el pene es un clítoris grande o que el clítoris es un pene pequeño, que los ovarios son testículos ascendidos e internos o que los testículos son ovarios descendidos y externos, o que el útero-próstata puede estar canalizado al exterior entre la uretra y el ano, o no.

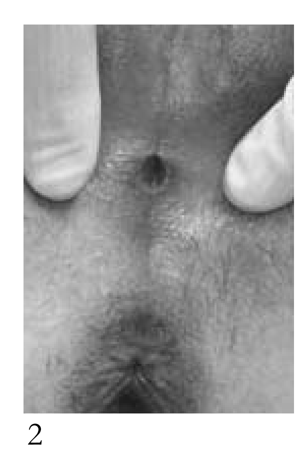
Un efecto del tratamiento con testosterona en transexuales masculinos es el crecimiento del clítoris (entre cuatro y seis cms.), que, a menudo, los FtM pasaremos a llamarle pene o polla. En lenguaje médico, este órgano se denomina clítoris hipertrofiado y sólo después de someterse a la CRS-Metadoioplastia pasará a denominarse pene o micropene.

---

6 Pescado en la red, en la web www.pagina12web.com.ar. Entrevista a Mauro Cabral realizada por María Moreno, en el periódico *Página 12*, sobre su intervención en el foro latinoamericano sobre sexualidades «Cuerpos ineludibles», organizado por el grupo feminista *Ají de Pollo* y el *Área Queer del Centro Cultural Ricardo Rojas*, Buenos Aires, septiembre de 2003.


1


6


2

De la 1 a la 5: *Atlas of congenital anormalies of the external genitalia*. http://www.atlasperovic.com
Imagen número 6: Intersexualidad. Pescada en la red.


3


4


5

Proceso de reasignacion sexual

La transexualidad se entiende como el salto de un sexo a otro, como un proceso de búsqueda de la identidad que tiene un inicio y un final establecido. Un camino que, como en los bebés o en los adolescentes intersexuales, está pautado en un protocolo médico de actuación. Los padres de intersexuales con sus hij@s, l@s intersexuales y l@s transexuales acudimos a los cirujanos desde la carencia de un cuerpo. Nuestro cuerpo no nos pertenece. Somos el cuerpo moldeable por necesidad. En el caso de los transexuales masculinos necesitamos un cuerpo que nos signifique como hombres.

«En el transexualismo, a falta de conocimientos claros sobre su etiología, el único tratamiento posible es rehabilitador, esto es, la reasignación de sexo, adecuando de la manera más completa y rápida posible el fenotipo al sexo que el sujeto se siente pertenecer mediante intervenciones psicológica, hormonal y quirúrgica».[7]

Psiquiatría - certificado de identidad

La transexualidad está catalogada en los manuales de psiquiatría como síndrome de disforia de género. Los psiquiatras realizan tests psicológicos para diagnosticar esa disforia (aunque no existan pruebas que puedan determinarla), descartar patologías que puedan interferir en la concepción de la propia identidad y comprobar que uno es consciente del proceso que quiere iniciar. Una persona transexual se siente ante el psiquiatra con los nervios de quien se presenta a un examen y espera el apto o no apto para poder iniciar el tratamiento. De esta forma, queda en manos de terceras personas valorar la necesidad de ese cambio físico para el desarrollo personal.

Los transexuales MaH debemos movernos dentro de parámetros de masculinidad, de heterosexualidad y de rechazo de nuestros propios genitales. Ante el psiquiatra, es contraproducente afirmar que a uno le guste coser o arreglar las plantas, que el deseo afectivo-sexual se despierte con hombres y no con mujeres,[8] y que uno se tome la licencia de masturbarse. Sobre la mesa está el derecho a la propia identidad de sexo, el derecho a la propia expresión de género, el derecho a la opción sexual y el derecho al propio cuerpo.

---

7 Becerra, Antonio. *Trastornos de identidad de género. Guía Clínica para el diagnóstico y tratamiento.* Editado por la Sociedad Española de Endocrinología y Nutrición, mayo de 2002, p. 16.

8 Para un desarrollo más amplio del tema de la homosexualidad en transexuales masculinos, ver: Martínez, Moisès. *Transexuales gays*, en la revista *Infogai*, nº 122. Edita Col·lectiu Gai de Barcelona. Barcelona, 2002.

Endocrinología – la voz, la barba y el crecimiento del clítoris

Las hormonas tienen una importancia relevante en los cambios físicos, sobre todo la testosterona (andrógenos). De hecho, desde la infancia hasta la pubertad todos los cuerpos son iguales (exceptuando la zona genital) y es en la edad púber cuando el estallido de las hormonas provoca una verdadera diferenciación física, con todos los cambios emocionales que se desencadenan en el estado anímico. Con el tratamiento hormonal, los transexuales, vivimos una segunda adolescencia.

No se ha de olvidar que todas las personas tenemos estrógenos y andrógenos pero en diferente proporción. En el afán de sexualizarlo todo se las conoce como hormonas sexuales, y con su género (femeninas y masculinas). Pero estas hormonas también intervienen en procesos vitales tan importantes como, por ejemplo, la captación del calcio; y además no solamente se segregan en ovarios y testículos sino también en las glándulas suprarrenales. A su vez, situaciones de miedo, estrés, placer... provocan una mayor producción de hormonas.

En los F2M, la testosterona produce, en mayor o menor grado, la aparición de vello en la cara y el cuerpo, el cambio de voz a una tonalidad más grave, la desaparición de la regla, el aumento de la masa muscular, el crecimiento del clítoris y el aumento de la libido, la caída del cabello, etc.

Gracias a esta hormona donde antes se presumía un sexo ahora se ve otro. Ese es el poder de las hormonas, esa es su magia y eso es lo que las convierte en subversivas.

De hecho, los hombres transexuales no cambiamos de sexo, nuestro «yo» siempre es del mismo sexo. Como tampoco cambiamos de sexo cromosómico.[9] Lo que cambia es la percepción de a qué sexo pertenecemos en la mirada de los demás y en nuestra propia mirada ante el espejo. Las hormonas son las verdaderas responsables de un cambio de sexo social, frente a la importancia que se le da a la cirugía.

Las operaciones quirúrgicas

— Quitar lo que sobra

Los pechos, los ovarios, el útero y la vagina son órganos que a un FtM le son ajenos, y, o los rechaza, o preferiría no tenerlos. A la extirpación de las mamas se le llama mastectomía. La necesidad y el resultado de esta cirugía suelen venir en función del tamaño de los pechos. Si éstos son grandes no sólo se han de extirpar las glándulas mamarias sino también la piel sobrante. Si los pechos son pequeños el resultado suele ser más satisfactorio, ya que las cicatrices se disimulan realizando la incisión alrededor de los pezones.

---

9 Interesante el desarrollo del concepto de los FtM como hombres con cromosomas XX en: Pascual, Sergi. *¿Cambio de sexo?*, en la revista *Infogai*, nº 120. Edita Col·lectiu Gai de Barcelona. Barcelona, 2001.

Evidentemente, también están presentes en el resultado la pericia o profesionalidad del cirujano: si realiza o no el corte siguiendo la línea del pectoral para disimular, si vacía demasiado quedando hundimientos o bultos en el pecho o, si para evitar cicatrices, elimina la piel sobrante próxima a la aureola, dejando unos profundos pliegues alrededor de la misma, u otras. También, el resultado dependerá de las propias complicaciones de la operación: si se infectan los puntos, si se pierden los pezones por falta de riego sanguíneo, etc.

La mastectomía soluciona el hecho de tener pechos, pero a menudo condiciona al transexual masculino a no quitarse la camiseta en público e incluso en la intimidad. Muchas veces, también, observamos las mastectomías con lupa, quejándonos, por ejemplo, de una asimetría de los pezones, o si no nos vemos suficientemente planos, por el efecto visual de ver, por primera vez, el músculo pectoral que había debajo de las mamas. Porque es necesario, después de una operación de reasignación sexual, reapropiarse del cuerpo.

El útero y los ovarios se suelen extirpar una vez iniciado el tratamiento hormonal. La vagina, como tal, no se puede extraer. Para los FtM la vagina es el órgano oculto. Es el emblema de la feminidad. Es por donde, cada mes, nuestro cuerpo nos recuerda que es el de una mujer. Es la gran bofetada menstrual.

— Faloplastias y falocracia

La faloplastia es la cirugía que marca el final del proceso de reasignación sexual. Se da mucha importancia a ese final del proceso, la operación de genitales, y muchas veces se resume la transexualidad en esta operación.

Los transexuales masculinos queremos tener un pene entre las piernas pero, debido al tabú que supone hablar de genitales, desconocemos qué es lo que ansiamos tener. Porque, ¿cuántos transexuales masculinos saben cómo es?, ¿cómo saberlo?, ¿cuántos FtoM han visto uno de cerca?, ¿cómo funciona?, ¿cuál es su tamaño, en reposo, en erección y morcillona?

Cuando un transexual masculino se enfrenta a la decisión de la operación de genitales debe sopesar y ser consciente de muchas cuestiones:

—necesidades personales
—exigencias de la sociedad
—limitaciones de las cirugías
—poco o nulo control de la medicina privada
—inclusión en la medicina pública del Estado
—abusos de la medicina privada
—valoración estética
—funcionalidad urinaria y sexual
—grados de sensibilidad (al tacto, al frío, al calor, al dolor, al placer...)

En sentido estricto, cuando hablamos de faloplastia se ha de decir que existen dos técnicas para la construcción del pene: la metadoioplastia y la faloplastia por colgajo.

En la metadoioplastia, a raíz del tratamiento hormonal con testosterona que provoca el crecimiento del clítoris (alrededor de 5 cm), quirúrgicamente éste se separa, por su parte inferior, de los labios menores, dándole una forma tubular. Con esta operación se puede mantener la sensibilidad y la erección que tenía cuando era considerado un clítoris

En la faloplastia por colgajo, se construye el pene a partir de un segmento de piel y músculo del brazo, abdomen, o muslo, que se coloca en el pubis, por encima del clítoris. Al tratarse de un músculo, este pene no tiene sensibilidad erógena ni erección. Su medida puede ser hasta de veinte cms.

En ambas técnicas la uretra, que llegará hasta la punta del pene, se construye a partir de una tira o segmento de la vagina que se enrolla y se cose en forma de tubito. La finalidad es que tras esta operación se pueda orinar de pie. También, tanto en la metadoioplastia como en la faloplastia por colgajo, los labios mayores se cosen entre sí y se colocan, debajo de la piel, unos testículos de silicona.

Los resultados de las faloplastias nos muestran generalmente penes grandes. Que si bien pueden ser habituales en erección, no lo son en reposo. Y el pene reconstruido mediante una faloplastia por colgajo no varía ni en su tamaño ni en su consistencia con la excitación sexual. Ante la pregunta de ¿por qué estos penes tan grandes?, muchos cirujanos responden que son los propios transexuales MaH los que reclaman esas medidas.

Existe en argot la expresión «quedarse a medias» para definir a un transexual masculino que no se ha realizado una faloplastia. Se refiere a que el FtM no ha terminado de conseguir ser un hombre, puesto que no tiene pene. Esta genitocracia también afecta a hombres no transexuales, que son considerados poco hombres o incapaces de dar satisfacción sexual a su *partner*, por tener un pene pequeño. Así el tamaño del pene está relacionado con un estatus. Por su tamaño se valora la virilidad, la hombría, el orgasmo... La falocracia, el culto a la polla, es un valor instaurado en nuestra sociedad que condiciona nuestras necesidades y decisiones.

La cirugía genital en transexuales FtM es muy compleja, a menudo tiene resultados nefastos. Es por ello que no todos los hombres transexuales deciden someterse a dicha cirugía. Pero se sigue sin tener en cuenta nuestra calidad de vida y, muchas veces, el juez encargado de decidir la modificación del sexo legal del FtM le exige la realización de la faloplastia. Muchos transexuales, tras este chantaje jurídico, se someten a dicha operación para obtener, por fin, que se vea reflejado su sexo y su nombre en los documentos de identidad. Tal vez los hombres transexuales no sepamos lo que es un pene pero ni los jueces, ni los fiscales, saben lo que es una faloplastia.

¿Por qué?, ¿hasta qué límite hemos de sacrificar nuestra salud? ¿a cuántas operaciones hemos de someternos para ver reconocida nuestra identidad?, y las personas que no pueden recibir tratamiento o no tienen acceso a ellos ¿cómo ganan el reconocimiento social de su identidad? En esta situación están los menores de 18 años, los discapacitados psíquicos y físicos, y los FtM con una economía precaria.

No todos los cambios físicos que una persona puede conseguir mediante la medicina están protocolizados. Creando paralelismos entre la CRS y otras cirugías, se puede modificar los pómulos o la nariz, quitar las bolsas de las



11

10

7

9

8

Imagen número 7: FtM con tratamiento hormonal con testosterona (Estado español).
Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona www.geocities.com/mahftm
Imágenes números 8 y 9: Metadoioplastias.
Grupo de Transexuales, Amigos y Familiares-Ilota Ledo www.terra.es/personal8/gtaf.na
Imágenes números 10 y 11: Faloplastias por colgajo (10 realizada en el Estado Español).
Grupo de Transexuales, Amigos y Familiares-Ilota Ledo www.terra.es/personal8/gtaf.na

ojeras, enganchar las orejas a la cabeza (las conocidas popularmente como «orejas de soplillo» se operan por la seguridad social en el Estado español), implantar pelo o vello, realizar una liposucción, implantar silicona, reducir el estómago, alargar el pene, aumentar o disminuir el tamaño de los pechos, quitar costillas, etc., simplemente acudiendo al cirujano y pagando. Y así se puede conseguir un aspecto realmente diferente. Incluso si esta persona se cambia de nombre y altera el orden de sus apellidos, podría llegar a tener otra identidad física y legal. Pero si esas cirugías y tratamientos van encaminadas a modificar los rasgos de la cara y del cuerpo de un sexo a otro, uno debe primero visitar la consulta de un psiquiatra. ¿Por qué entonces antes de iniciar un tratamiento adelgazante no se exigen certificados psiquiátricos descartando indicios de anorexia? Así, una persona puede decidir someterse a una operación estética para corregir su tabique nasal, pero no a una operación genital, «¿por qué mi nariz es mía y mi sexo es del Estado?».[10]

La educación o la trampa cultural

A los transexuales MaH, desde el momento del nacimiento en que, por nuestros genitales, se nos cataloga con el sexo mujer, se nos educa para desarrollar un comportamiento femenino. Somos hombres educados, no como mujeres, sino para ser mujeres. Personas dirigidas a tener una función social de mujer.

A mujeres y a hombres la educación nos socializa dentro de unos patrones de conducta que se instauran como inherentes a cada sexo. Dentro de cada cultura, la educación marca los cimientos del comportamiento. Nos da las bases para actuar ante los acontecimientos y en las relaciones interpersonales.

Las presiones sociales de género son mecanismos para estabilizar los cánones de feminidad y masculinidad, y mantener un orden social que bajo la represión sea inalterable. La presencia de estos mecanismos es sutil, aparecen en el día a día. Pueden consistir en ocupar más o menos espacio para marcar el territorio o someterse al del macho de la tribu, en alzar más o menos la voz para ser escuchados, en actuar o pedir permiso para actuar, en si puedes hacer esto o aquello, o no puedes hacer ni esto ni aquello, en si la ropa va abotonada hacia la izquierda o la derecha, o si pantalones o faldas, en si la altura de los tacones de los zapatos permiten menor o mayor agilidad...

Los hombres transexuales, al pasar de un sexo social a otro, experimentamos las diferencias de que se nos trate como a una mujer o como a un hombre. Somos hombres que, por haber sido considerados mujeres, conocemos: la violencia de género y la violencia sexual, la anulación social y la discriminación laboral-económica. Y cuando somos considerados hombres subimos un escalón social, pero entonces se nos exigen unos comportamientos para los que no hemos sido preparados educacionalmente. Tenemos vivencias a los veinticinco, treinta o cuarenta años que los hombres no transexuales tienen a los diez, quince o veinte años.

---

10 Preciado, Beatriz. *Taller de dildos. Jornades de Transsexualitat Masculina.* Organizadas por el *Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona*, Barcelona, diciembre de 2003.

Masculinidad

En el vértice superior de la pirámide de los sexos está el hombre heterosexual, masculino y poseedor de un gran pene. Este HOMBRE se erige como el referente que debemos emular si queremos ser considerados hombres.

Para los transexuales FtM, la masculinidad es un arma, una herramienta para reafirmar la identidad, ante los demás y ante el espejo. Ante un espejo en el que nos miramos y no nos reconocemos, porque la imagen que nos devuelve no nos es propia. Una imagen tan ajena como si estuviésemos viendo a otra persona.

Los transexuales hacemos, y vivimos, una separación entre el cuerpo y la mente, entre el coche y el conductor. Está claro que *el* cuerpo es una imagen que proyectamos de nosotros mismos y, que ésta es interpretada por los demás.

En la etapa en la que la apariencia de un FtM no es inequívocamente la de hombre solemos adoptar una posición hipermasculina. Ya sea mediante la ropa, remarcando el género masculino de los adjetivos, forzando la voz a un tono grave, con demostraciones de fuerza o fanfarronería. Esta exageración de la masculinidad es la pluma transexual MaH.

Esta es una masculinidad con la que los transexuales FtM podemos no estar de acuerdo, pero que reproducimos porque nos ayuda a relacionarnos en el día a día. Porque tanto en la panadería o en la parada del autobús, o en la discoteca, se nos interpela sobre nuestra identidad de sexo, poniendo en entredicho la pertenencia al sexo masculino. Los FtM hemos de tener claro que esa hipermasculinidad es una *performance*. Que es un tipo de masculinidad impuesta, enmarcada en una etapa y en un contexto determinado. Debemos no asimilar esa imagen y actitud como propias. Es necesario encontrar y construir espacios liberados donde explorar y desarrollar el tipo de hombre que somos, sin olvidar que nuestro pasado social como mujeres nos enriquece como hombres.

Nos obsesionamos por tener un pene. El pene es el símbolo por excelencia de la masculinidad. Es el cetro de poder de los hombres. Y los transexuales masculinos o por hormonas o por cirugía lo tenemos. Pero nunca tendremos (la cirugía no nos lo puede conceder) un pene con las mismas características que tendría si hubiésemos nacido con él. Un FtM puede decidir no operarse pero seguir sintiendo la angustia de la ausencia del pene. «Hay muchos chicos que dado el alto coste de las faloplastias y la cuestionable estética y funcionalidad sexual y urinaria, optan por alternativas como el realce de los genitales mediante piercings o la succión (o *pumping*). El *pumping* es una técnica de succión en vacío que sirve para aumentar el tamaño del clítoris».[11] Otra alternativa a la faloplastia, que tampoco contempla ni la medicina ni el Derecho, es la utilización de prótesis. Existen gran variedad de penes, dildos o pollas de plástico (flácidos y en erección), e incluso un mercado dirigido específicamente a transexuales masculinos. La cuestión es, o colocarse

11 Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona. *Dossier médico sobre transexualidad masculina.* www.geocities.com/mahftm/dossier

físicamente un pene (ya sea de carne o de plástico) o desconstruir el valor político-social de los genitales, asumiendo un cuerpo *queerizado* y concediéndoles un valor propio, más allá de la mirada y del juicio del otro.

Por otra parte, al evolucionar en nuestra propia historia, los transexuales masculinos también reivindicamos nuestra feminidad. Tenemos derecho a mostrar, sin que sea un impedimento para nuestro desarrollo como hombres, nuestra parte femenina. Somos conscientes que, como todo el mundo, tenemos un lado masculino y un lado femenino. Vivimos en un mundo de hombres y mujeres prediseñados, y los transexuales masculinos intentamos eliminar los rasgos y las partes del cuerpo que nos identifican con el sexo que no sentimos. Pero el objetivo no debe ser parecerse a los demás, ni cumplir con un estereotipo, sino que se respete socialmente nuestra identidad en las formas y signos que deseemos mostrar.



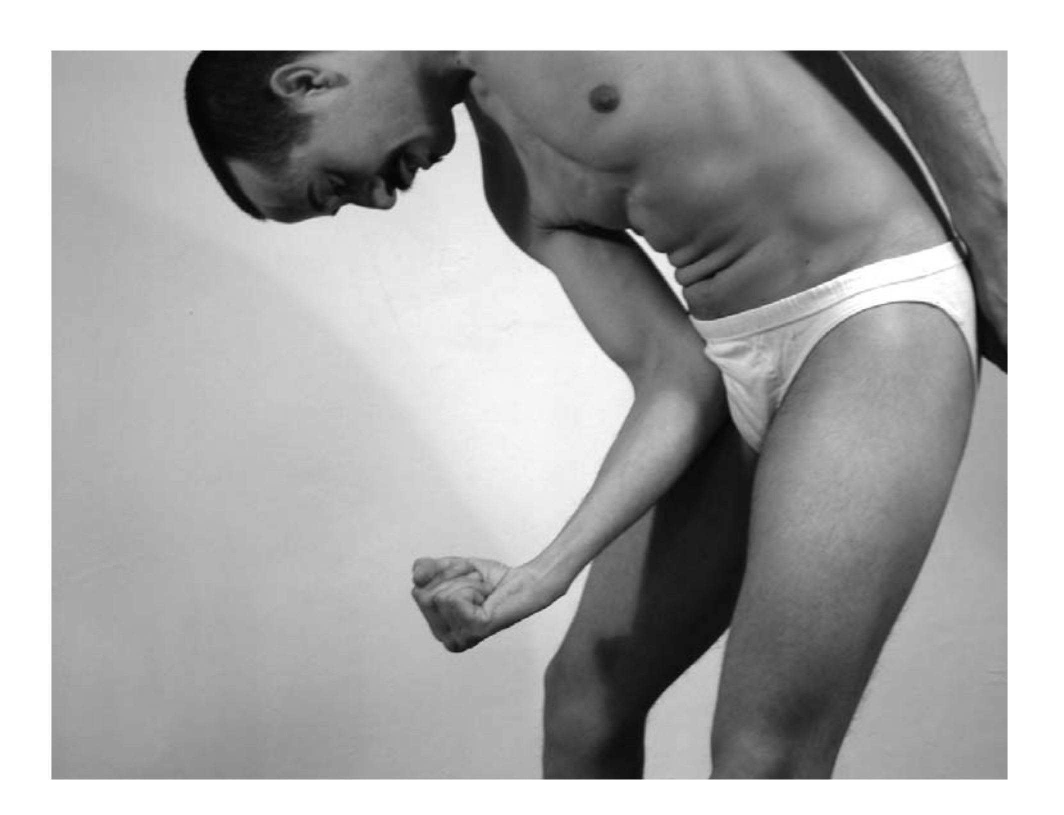
Exposición «falosinplastia», Moisès Martínez, Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona, 2005.

FALOSINPLASTIA – EXPOSICIÓN FOTOGRÁFICA

Falosinplastia es una crítica a las operaciones genitales (faloplastias) que se realizan a transexuales masculinos. La «construcción de un pene» por parte de los cirujanos asegura la modificación legal del sexo (por sentencia judicial favorable). Falosinplastia cuestiona la legitimidad de las cirugías transexualizadoras para definirnos como hombres o como mujeres.

Falosinplastia también nos quiere mostrar otras posibilidades de tener una polla, las que nos podemos proporcionar /crear nosotros mismos, y que no contemplan ni la medicina ni la justicia. Se trata de evidenciar la capacidad personal de trasladar partes del cuerpo (los dedos, el brazo —faloplastia por colgajo—) al pubis, y de incorporar elementos como propios, sin la intervención del bisturí. La plasticidad de la piel no depende del bisturí, sino de los significados y los valores que le otorguemos.





Estas fotografías se presentan como un autoretrato evolutivo de la relación con el propio cuerpo. Plasma la diversidad de genitales, la masturbación y la integración de los dildos como elemento personal, y el homoerotismo.

Faltan representaciones en primera persona de las sexualidades minorizadas. En la pornografía, nuestras supuestas sexualidades siempre aparecen como el morbo del otro y como el personaje que satisface la sexualidad del otro, creando así la linea entre el raro y el normal. Estableciendo una jerarquía, dogmatizada de manera binomial, que afecta más allá de lo porno. A un lado del binomio siempre está el mismo y en el otro lado estamos todos los demás: activo-pasivo, normal-raro, hombre -mujer, completo-incompleto, masculino-femenino, etc.

En definitiva, Falosinplastia cree en una identidad y una sexualidad sin cicatrices.



Moisès, 2005.

Grup de Transsexuals Masculins de Barcelona

8. Una visión feminista de la transexualidad.

Juana Ramos Cantó

Las reflexiones que a continuación expongo son el resultado de un taller de debate, que venimos realizando varias personas de las asociaciones Genera y Transexualia, desde el verano de 2003 hasta principios de 2004.

A través de los textos leídos y debatidos en el seminario hemos sentido cómo algunos de nuestros principios y valores más profundos se desmoronaban ante la implacable fuerza de la razón. Cómo la deconstrucción de conceptos ha sido una de las tónicas dominantes. Cómo hemos ido elaborando un conjunto de hipótesis desde perspectivas diversas y a veces contrapuestas. En resumen, ha resultado ser una experiencia cargada de continuas deconstrucciones y reconstrucciones, que en no pocas ocasiones han agrietado nuestros esquemas y han conseguido tambalear nuestros mundos o realidades, percibidas siempre desde la subjetividad de cada persona, pero con los correspondientes principios comunes, marcados por el sistema social y adquiridos en el aprendizaje a través de la socialización, proceso necesario a través del cual se prepara a los individuos para poder funcionar en la sociedad humana, pero que según veremos está bastante arcaizado, lleno de imposiciones morales, marcadas por las religiones, y que constituye en muchos casos una fuente de sufrimiento y desadaptación para las personas.

Deconstruyendo la norma sexual dicotómica: el continuo entre sexos

El primer texto, «Los cinco sexos», de la pluma de Anne Fausto-Sterling,(1) bióloga y feminista norteamericana, contradice el paradigma dicotómico de los sexos biológicos, mostrando la realidad de un continuo, existente entre lo que conocemos categóricamente como «mujer» y «varón» dentro de la especie humana. Narra la existencia de personas que no se pueden encuadrar en ninguna de ambas categorías, personas que denomina intersexuales o

hermafroditas, y que constituyen entre el 2 y el 4 % de la población humana. Una diversidad de intersexuales diferentes llenan las páginas del artículo: personas con caracteres sexuales secundarios de las dos categorías sexuales normativizadas-estereotipadas, otras con caracteres sexuales primarios, tales como las gónadas (ovarios y testículos) de ambos sexos «biológicos», algunas de ellas con una sola gónada compuesta por tejido ovárico y testicular, personas que en teoría, con una tecnología apropiada, podrían autofecundarse y ser, al mismo tiempo, padres y madres de sus propios hijos; personas que pueden mantener relaciones «heterosexuales» con los dos modelos de sexo; personas que en ocasiones reivindican su derecho a permanecer con sus cuerpos intersexuados...

Concluyendo, el artículo visibiliza la clara existencia de un continuo entre los modelos de sexo (biología) y por lógica de género (cultura) que establece la norma sexual dicotómica existente en las sociedades «occidentales» en las que vivimos.

También visualiza la existencia de dicha norma sexual, que presiona a todos los individuos de la especie humana hacia alguno de los modelos establecidos; a interiorizar una identidad de género y sentirla como propia, pero según dos y sólo dos modelos de género que el sistema establece como únicos posibles.

Es una constatación de la frase-hipótesis: «No se nace mujer, se llega a serlo», que Simone de Beauvoir tuvo la lucidez de expresar en su obra *El segundo sexo*, escrito en 1949. Las personas transexuales somos la constatación empírica de dicha hipótesis.

La transexualidad como proceso que ha existido a lo largo de la historia y en las diferentes culturas

Numerosos documentos muestran cómo a lo largo de la historia y en distintas culturas han existido personas que no se adaptaban a los modelos de sexo-género impuestos por el sistema social, siendo muy frecuente la existencia de personas catalogadas como hombres, y que tras su muerte o por ejemplo un accidente, se descubre que biológicamente eran del sexo «mujer».

Es a partir de la década de 1950 cuando se acuña el término transexual, en el momento en el que la tecnología hace posible la transformación corporal-sexual, incluyendo la cirugía de genitales; y se establece como una categoría de sexualidad «anormal», pero real y comenzó, por lo tanto, a consensuarse la necesidad de un apoyo médico-científico con el objeto de acabar con el sufrimiento que tal condición ocasionaba en las personas que lo experimentaban. Todo hay que decirlo, tal objeto pronto se convirtió para muchos médicos en una provechosa fuente de ingresos, en un negocio, el negocio de las operaciones de cambio de sexo, casi siempre realizadas desde consultas privadas.

La teoría *queer*: un paso más hacia la deconstrucción de la norma sexual dicotómica

El manifiesto contrasexual, escrito por Beatriz Preciado,(2) nos descubre la perspectiva *queer* en la que se analiza la producción de los géneros y los sexos. Nos dibuja una hipotética sociedad en la que desaparecen las categorías de hombre y mujer, todos los seres humanos somos «cuerpos parlantes con un órgano sexual común: el ano» y establecemos las relaciones sexuales sin atender a modelos de conducta preestablecidos, sino a través de contratos particulares, diferentes y únicos en cada relación. Las identidades no son rígidas, sino flexibles. El sistema no presiona a los individuos para que adopten una identidad en función de sus características físicas. Son los individuos los que eligen modelos, los modifican, los deconstruyen y construyen nuevos modelos identitarios que se adaptan mejor a sus deseos y necesidades...

Al adentrarnos en la teoría *queer* descubrimos el carácter «performativo» de las palabras. El hecho de enunciar palabras injuriosas como anormal, bollo, marica, etc. genera realidades e influye en cómo percibimos las cosas, ciertos enunciados tienen carácter performativo, no sólo describen, sino que modifican lo existente. Este proceso puede suponer percibir una misma práctica con sentimiento de culpa, con trivialidad e incluso con orgullo, según el contexto, los emisores y receptores del mensaje, el tono empleado, etc. La teoría *queer* ha realizado una de las críticas más contundentes de ese sistema binario de oposición hombre-mujer, así como de la posible esencia de cada uno de esos conceptos.

Las hipótesis biologicistas sobre la causa de la transexualidad

Existe una tradición presuntamente científica que afirma que la transexualidad puede tener un soporte biológico (el núcleo basal de la estría terminal, ubicado en el cerebro y también denominado BSTc). No obstante el significado que atribuyo a este tipo de investigaciones es la necesidad del sistema social de defender el paradigma establecido por la norma sexual dicotómica, intentando por todos los medios a su alcance (en este caso la ciencia) naturalizar tales presupuestos para otorgarles veracidad; frente a las posturas que ponen en duda tal paradigma, con el argumento de la fuerza que la cultura ejerce sobre nuestra concepción de las cosas, y en particular de los cuerpos sexuados y los géneros.

El Imperio Transexual, de Janice Raymond: la reacción de sectores feministas ante la realidad transexual, en la década de 1970

«Los transexuales violan el cuerpo de la mujer al reducir sus formas a mero artificio, apropiándose de este cuerpo para sí» (frase extraída de la obra «The Transexual Empire», escrita por Janice Raymond en 1979). Esta obra reflejaba

la postura de ciertos sectores del MF norteamericano ante la extensión de la realidad transexual. A mi juicio la fuerte oposición que mostraron tales sectores, considerando la transexualidad como el resultado de perversas estrategias del patriarcado para contrarrestar la lucha feminista, dividiendo a las mujeres, no dejaba de ser una postura marcadamente esencialista del sistema de sexos y géneros, cuya descripción es la siguiente: un grupo de personas que en teoría han nacido en el sexo varón y dicen sentirse mujeres, reproduciendo además los estereotipos (de género) más convencionales, que el movimiento feminista (MF) luchaba por deconstruir, por resultar asimétricos y jerarquizados en beneficio de los hombres. Tal grupo atentaba contra la identidad monolítica y esencialista de mujer, necesaria para cohesionar al MF y otorgarle la fuerza suficiente en su lucha contra el final del patriarcado. En cuanto a la transexualidad masculina era poco tratada, pero se esgrimían argumentos como: «Mujeres sujetos del MF son extraídas hacia el bando de los hombres en virtud de una mejora en sus privilegios de género, soslayando también de esta manera la fuerza de la lucha feminista».

Al igual que Sandy Stone, en «El manifiesto post-transexual», muchas de nosotras hubiéramos reaccionado también ante lo que en aquella época se consideraba una burda imitación de los estereotipos de mujer más afines al patriarcado, cuando la percepción del género mujer, por parte de los mencionados sectores del MF, era claramente esencialista y no constructivista. La explicación que aporto en este ensayo es que tales personas imitaban los modelos más convencionales como una forma contundente de reafirmarse ante una sociedad que les negaba la posibilidad de vivir el género que sentían como propio. Lo sentían propio por haberlo interiorizado, proceso que como comentaba con anterioridad realizamos todas las personas, tanto transexuales como no transexuales.

Conclusiones

La transexualidad es un producto social, enmarcado en un sistema profundamente dicotómico en los modelos de sexo y género.

En una sociedad hipotética, como la planteada por Beatriz Preciado, no existiría seguramente la necesidad de modificar nuestro cuerpo sexuado para vivir la propia y sentida identidad, ya que el sistema social no presionaría a los individuos a adoptar unos modelos determinados de sexo y género. Pienso que las personas transexuales sentimos la necesidad de modificar nuestro cuerpo debido a esta fuerte presión hacia los modelos establecidos e interiorizados también por nosotros/as. De esta forma la transexualidad posiblemente desaparecería. Siendo conscientes de que esta visión puede ser polémica, las personas transexuales no debemos tener miedo a perder la legitimidad de nuestra condición. Para los seres humanos son tan reales los constructos sociales como los condicionantes físicos. Vivimos en el presente, en un sistema social con una norma sexual rígidamente dicotómica, y somos producto del mismo, al igual que las personas no transexuales. Esto es importante: absolutamente todas las personas somos productos sociales, dependientes del momento histórico, de la cultura en la que nos

desarrollamos, de los concretos sistemas políticos, sociales y económicos en los que nos ha tocado vivir. Y el sentido de la vida es principalmente vivir y hacerlo con la propia identidad, y al menos con unas mínimas cuotas de ética colectiva. No podemos cambiar nuestra identidad, deseos y necesidades como si fuéramos máquinas computadoras. Seguramente para ello nos tendríamos que someter a un transplante de cerebro, con lo que dejaríamos de ser nosotros/as para convertirnos en otras personas, completamente distintas.

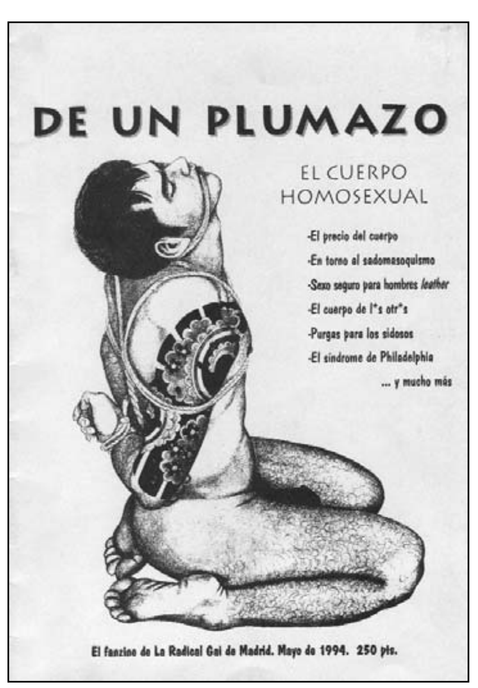
En este sentido, aunque seamos conscientes de la transexualidad como constructo social no podemos evitar sentir nuestra identidad de género. Pero sí podemos aportar nuestra experiencia de vida para la necesaria lucha política y social que hará posible una sociedad como la comentada. En cualquier caso, el cambio social necesario es lento, muy lento, y como productos sociales somos esclavos/as de las normas que conforman nuestra socialización.

Bajo mi punto de vista las personas transexuales somos víctimas y el resultado de este sistema esclavizante de los sexos-géneros, y también una de las semillas que contribuirán al cambio radical, cada vez más evidente, hacia una sociedad en la que los conceptos mujer, hombre, varón, hembra, pierdan trascendencia y puedan ser substituidos por otra nomenclatura como la siguiente: sexo A, sexo B, sexo C, sexo D1, sexo D2...; género A1, género A2, género B, género C, etc...; sociedad en la que las identidades no serán impuestas ni rígidas, sino flexibles, diversas, variables, mutables, no jerarquizadas, y amoldables a la experiencia vivida y sentida por cada persona.

Referencias bibliográficas

1) «Los cinco sexos» de Anne Fausto-Sterling. Artículo incluido en el libro: *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, compilado por José Antonio Nieto, Madrid, Editorial Talasa, 1998.

2) Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid, Ópera Prima, 2002.



Portada del *fanzine De un Plumazo*,
La Radical Gai, Madrid, 1994.

9. Excesos de la masculinidad:

la cultura *leather* y la cultura de los osos

Javier Sáez

Existen en la comunidad gay dos subculturas que mantienen una relación muy particular con la representación de la masculinidad: la cultura *leather* (del cuero) y la cultura de los osos (*bears*). El discurso y las prácticas de ambas subculturas producen un efecto paradójico alrededor de las representaciones simbólicas y políticas de lo masculino: la cultura *leather* potencia los cuerpos y las actitudes hipermasculinas, llevando el disfraz del cuero hasta un exceso que vuelve paródica la propia construcción de la masculinidad. La cultura de los osos intenta construir un cuerpo y unos valores «naturales» a partir de algunos valores tradicionales de la masculinidad: la barba, el vello corporal, el cuerpo fuerte, grande u obeso, la virilidad, la ausencia de afeminamiento.

Nuestra tesis es que ambas estrategias suponen dos nuevas formas políticas de cuestionamiento de la masculinidad, a partir de una reinvención artificial basada en el exceso, estrategias que ponen en cuestión cualquier presunta «naturaleza masculina».

Introducción: los orígenes de la cultura leather (cuero) y de la cultura bear (osos).

La cultura leather (cuero)

A principios de la década de 1950 aparecen en Estados Unidos los primeros colectivos gays que se identifican con formas y códigos tradicionales de la masculinidad.[1] Hasta esos años, las representaciones sociales y mediáticas de los gays se basaban en la imagen del homosexual afeminado, que producía en

---

1 Agradezco a José Manuel Martínez sus referencias sobre los orígenes del movimiento *leather*. La reflexión posterior sobre la vulnerabilidad del sexo en el SM se debe también a él. Véase su artículo http://www.terra.es/personal8/leatherweb/men.htm.

el imaginario social una identificación casi completa entre el gay y «lo femenino» (o, mejor dicho, con una imagen estereotipada de lo femenino): fragilidad, sensibilidad, estética delicada, dulzura, amaneramiento, etc. Es el prototipo de «la loca», del gay con pluma.

Durante la Segunda Guerra Mundial se crearon en el ejército numerosos lazos homoeróticos entre hombres que hasta ese momento habían vivido en el armario. Incluso, muchos de ellos sufrieron la represión homófoba que caracteriza al ejército y fueron expulsados del mismo. No obstante, al terminar la guerra algunos de estos hombres, atraídos por ciertos valores experimentados en el ejército, como la disciplina, el compañerismo, la solidaridad, la jerarquía, la indumentaria, las insignias, etc., deciden continuar reuniéndose en pequeños grupos de aficionados a las motos, donde se recrean estos códigos hipermasculinos: relaciones de dominación y sumisión, motos, estética «dura» basada en el cuero como signo de identidad, y elementos característicos del cuerpo masculino: los bigotes, el vello corporal, los músculos, la fuerza física, etc. Los primeros grupos *leather*[2] se constituyeron en California alrededor de estos códigos en la década de 1950.

En 1954 se estrenó la película *The wilde ones*, de Laslo Benedek, protagonizada por Marlon Brando. En esta película Brando protagoniza a un líder de uno de esos grupos de moteros marginales; los guionistas se habían basado en los pequeños grupos *leather* existentes en aquel momento. A su vez la película tuvo un gran éxito y realimentó la creación de una red cada vez más extensa de grupos *leather* en los Estados Unidos.

En esa misma época[3] Kenneth Anger realizó el corto *Fireworks* (1946) donde se muestra a sí mismo torturándose y en diversas escenas sadomasoquistas, y donde aparece por primera vez en la historia del cine una referencia a la incipiente estética *leather*. En otra película ya clásica de 1964, *Scorpio Rising*, Anger recogerá ampliamente los códigos de los grupos *leather*: clubes de moteros, fiestas con elementos satánicos, sadomasoquismo, música frenética, ceremonia de la vestimenta con el cuero y estéticas militares (incluyendo el uso de esvásticas, un tema que creará mucha polémica dentro y fuera de las comunidades *leather*, procedente de sectores incapaces de comprender su uso como fantasía excitante).

A comienzos de la década de 1960 las comunidades *leather* gozaban de cierta difusión dentro del mundo gay americano. De hecho, en 1962 la revista *Life* publicó un reportaje sobre ellas a partir de un famoso mural de Chuck Arnett; según *Life* los *leather* representan «el lado antifemenino de la homosexualidad» (veremos más adelante esta cuestión de lo *leather* como posible argumento plumófobo). A partir de ese momento, California

---

2 Es importante indicar que también surgieron grupos de lesbianas *leather* y sadomasoquistas (y heterosexuales). Por razones de espacio nos referiremos aquí sólo a los grupos de hombres. Para más información sobre las lesbianas *leather* SM, véase la bibliografía (SAMOIS y Pat Califia).

3 No debemos olvidar en esta relación la novela de Mishima *Confesiones de una máscara*, de 1949, donde relata diversas escenas sadomasoquistas desde una perspectiva gay fuera del armario sorprendente para el Japón de la época (y para el Japón actual).

experimentó una importante inmigración de gays *leather*, de modo que a comienzos de la década 1970 existía una abundante proliferación de bares y clubs donde se celebraban fiestas y orgías con sofisticados códigos y nuevas prácticas sexuales (*back-rooms, slings, fist-fucking*,[4] uso de dildos, importancia de la zona anal, prácticas sadomasoquistas, preocupación por la atmósfera que rodea las escenas, etc.). Clubs como *The Catacombs, Inferno* o *Shaw's* atraían a muchos gays de Estados Unidos y de Europa, entre ellos al filósofo Michel Foucault, que realizó una lectura muy interesante de las prácticas sadomasoquistas. En una entrevista afirmaba lo siguiente:

> El sadomasoquismo [...] es la erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo más chocante del sadomasoquismo son sus abismales diferencias con el poder social. El poder se caracteriza porque constituye una relación estratégica que reside en las instituciones. La movilidad, dentro de las relaciones de poder, es sumamente reducida; ciertos bastiones son en todo punto inexpugnables porque se han institucionalizado, porque tienen un influjo perceptible en los tribunales, en la legislación. Las relaciones estratégicas interindividuales se caracterizan por su extrema rigidez.
>
> El sadomasoquismo es, a este respecto, sumamente interesante ya que pese a tratarse de una relación estratégica se caracteriza por su flexibilidad. Hay, claro está, dos papeles, pero nadie ignora que esos papeles pueden intercambiarse. En ocasiones, al comienzo del juego uno es el amo y otro es el esclavo y al final el que era esclavo pasa a ser el amo. O incluso cuando los papeles son permanentes, los actores saben perfectamente que se trata de un juego, ya se cumplan las normas, ya exista un acuerdo, tácito o expreso, por el que se establecen ciertos límites. Este juego de estrategias reviste un enorme interés como fuente de placer físico. Pero no me atrevería a decir que se trata de una repetición, en la esfera de la relación erótica, de la estructura de poder. Es una representación de las estructuras de poder a través de un juego de estrategias capaz de proporcionar un placer sexual o físico.
>
> [...]
>
> La práctica del sadomasoquismo termina por introducir un placer, que a su vez hace nacer una identidad, razón por la cual el sadomasoquismo es una auténtica subcultura; es un proceso inventivo. El sadomasoquismo consiste en la utilización de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico), hecho este, el de hacer uso de las relaciones estratégicas para proporcionar placer, que se ha producido en otras ocasiones. Ya en la Edad Media, la costumbre del amor cortesano, con el trovador, el cortejo entre la dama y el galán etc., era también un juego de estrategias. Una clase de juego que puede advertirse actualmente entre los jóvenes que frecuentan las salas de baile los sábados por la noche; incorporan relaciones estratégicas. El interés radica en que en la esfera heterosexual, las relaciones estratégicas preceden al

4 *Back-room*: literalmente, la habitación de atrás (en España se le llama «el cuarto oscuro»). Son salas semioscuras que hay en los bares sadomasoquistas-*leather*, donde se practica el sexo anónimo o donde se celebran sesiones de sexo que requieren ciertas instalaciones especiales: bañeras para lluvia dorada (orina), *slings* para *fist*, cruces de madera para atarse, etc. *Sling*: especie de cama colgante, consiste en un rectángulo de cuero colgado al techo por cadenas o cuerdas donde se acuesta boca arriba aquél que quiere ser penetrado (con dildos, puños, penes u otros objetos). *Fist-fucking*: práctica sexual que consiste en introducir el puño y parte del brazo en el ano (de otras personas o de uno mismo).

> sexo; se justifican para llegar al sexo. En el sadomasoquismo, por el contrario, las relaciones estratégicas son parte integrante del sexo, un convenio de placer en el marco de una situación específica.
>
> En este caso, las relaciones estratégicas son relaciones nítidamente sociales que afectan al individuo en tanto que miembro de la sociedad; mientras que en el otro es el cuerpo lo que está en cuestión. El interés radica precisamente en esa transposición de las relaciones estratégicas que pasan del ritual corporal al plano sexual.[5]

La reflexión de Foucault es importante por varias razones: primero porque en lugar de hacer una lectura moral, psicologista o psicoanalítica de estas prácticas, las considera como subculturas con un discurso propio, formas de asociación y de placer que a su vez son productivas, capaces de una inventiva respecto a la sexualidad y el placer, y basadas en códigos claros y pactados. Esta visión se opone a la típica visión moralizante y negativa que existe sobre el sadomasoquismo, incluso entre algunos sectores normalizados del movimiento gay o películas manipuladoras como *A la caza* (*Cruising*) de William Friedkin, donde el ambiente *leather* se retrata como algo violento, asesino y peligroso.

A partir de estas prácticas *leather* y sadomasoquistas, y de algunos textos producidos por grupos políticos gays, la antropóloga lesbiana Gayle Rubin comenzó una interesante reflexión sobre las diferentes sexualidades que también tuvo efectos en las propias políticas de las lesbianas de las décadas de 1980 y 1990 y en las primeras referencias de la teoría *queer*. En lugar de analizar las diferentes prácticas de las culturas gays de la década de 1970 (en especial la cultura del cuero y el sadomasoquismo) en términos de fetichismo (Freud), o de ver en ellas huellas de un patriarcado machista y opresor (feminismo), Rubin ha hecho una lectura de la sexualidad entroncada en la historia de las tecnologías, y en la producción material de los objetos de consumo, la historia de la transformación de las materias primas y la historia del urbanismo. En el SM (sadomasoquismo) la relación de los sujetos con estos objetos forma parte de la moderna producción del cuerpo y de la relación de éste con los objetos manufacturados. La novedad de este análisis es que «la historia de la sexualidad se desplaza desde el ámbito de la historia natural de la reproducción para formar parte de la historia (artificial) de la producción». [6]

Este giro epistemológico de Rubin es muy importante para comprender la distancia que va a tomar la teoría *queer* respecto del psicoanálisis. Mientras que éste hace una interpretación simbólica de la relación del sujeto con los objetos en función de los avatares de la historia inconsciente del sujeto (con sus identificaciones, rechazos, represiones), en un entramado vital marcado por la castración (y donde el fetichismo es interpretado como una posición subjetiva por no poder asumir la no existencia del pene en las mujeres), Rubin va a concebir estas prácticas como parte de un dispositivo de tecnologías que

---

5 La entrevista completa está disponible en www.hartza.com/fuckault.htm.

6 Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, p. 78. La activista y filósofa *queer* Beatriz Preciado va a utilizar esta concepción de Rubin para analizar el lugar que ocupa el dildo en esa red de tecnologías de producción de las sexualidades.

reconfiguran el cuerpo y las relaciones entre los sujetos en un marco histórico y cultural concreto, y va a criticar al psicoanálisis como un marco explicativo muy limitado a la hora de abordar la cuestión del fetichismo:

> No veo cómo se puede hablar de fetichismo y de sadomasoquismo sin pensar en la producción del caucho, en las técnicas usadas para guiar y montar a caballo, en el betún brillante de las botas militares, sin reflexionar sobre la historia de las medias de seda, sobre el carácter frío y autoritario de los vestidos medievales, sobre el atractivo de las motos y la libertad fugaz de abandonar la ciudad por carreteras enormes. Cómo pensar sobre el fetichismo sin pensar en el impacto de la ciudad, en la creación de ciertos parques y calles, en los «barrios chinos» y sus entretenimientos «baratos» o la seducción de las vitrinas de los grandes almacenes que apilan bienes deseables y llenos de *glamour*. Para mí el fetichismo suscita toda una serie de cuestiones relacionadas con cambios en los modos de producción de objetos, con la historia y la especificidad social del control, de la destreza y de las «buenas maneras», o con la experiencia ambigua de las invasiones del cuerpo y de la graduación minuciosa de la jerarquía. Si toda esta información social compleja se reduce a la castración o al complejo de Edipo o a saber o no lo que se supone que uno debe saber, entonces se pierde algo importante.[7]

Retomando esta breve introducción histórica, hay que señalar un periodo de crisis en el movimiento *leather* y sadomasoquista SM con la aparición de la pandemia del sida a comienzos de la década de 1980. El sida, con sus efectos devastadores, supuso un cambio en las prácticas y en las formas de organización de estos colectivos. Las comunidades *leather*-SM reaccionaron rápidamente e iniciaron fuertes campañas para implantar el sexo seguro, con iniciativas mucho más organizadas y precoces que las de las propias administraciones Reagan-Bush, cuya pasividad supuso una especie de genocidio planificado. Los cuartos oscuros y las saunas fueron cerrados por las autoridades (sin medidas complementarias de tratamiento o información), de forma que los colectivos *leather*-SM tuvieron que reorganizarse en clubes privados con fuertes medidas de higiene y seguridad. Hoy en día algunos locales y saunas de Estados Unidos han vuelto a abrir pero sigue habiendo bastantes limitaciones para practicar el sexo en ellos. En este sentido, los locales *leather*-SM europeos son mucho más abiertos, y compaginan la posibilidad de encuentros sexuales y fiestas *leather*-SM con medidas de higiene[8] y seguridad importantes (preservativos, guantes de látex y gel gratuitos, folletos informativos, etc.).

En la actualidad las comunidades *leather* y SM están extendidas por muchos países del mundo, organizadas en clubes, asociaciones, locales, páginas web, libros y revistas especializados, y nutren numerosos movimientos artísticos (Mapplethorpe, Espaliu, Catherine Opie, Tom de Finlandia, cine porno, *The Leather Archives and Museum* en Chicago...). Quizá

7 Rubin G. y Butler J., *Marché au sexe*, París, EPEL, 2001, p. 33.

8 Desgraciadamente no es este el caso de los bares y clubs españoles, donde no siempre se encuentran estos medios gratuitamente o de forma visible. Ello tiene que ver con la escandalosa inacción y pasividad de las autoridades españolas respecto a la pandemia del sida en nuestro país, y también con la dejadez e inconsciencia de algunos empresarios gays.

han perdido algo del carácter clandestino y transgresor que tenían en las décadas de 1960 y 1970, pero por otra parte su visibilidad supone un reto a los intentos de normalización que se ciernen sobre la comunidad gay.

La cultura bear (osos)

A finales de la década de 1980 el barrio de Castro, en San Francisco, era ya muy conocido como espacio gay: proliferaban los locales de ambiente, librerías, cines, restaurantes, la mayor parte de los residentes en el área eran gays y numerosas organizaciones tenían sus sedes en el barrio.

El Castro no era ajeno a la estética del momento; por sus calles era frecuente ver paseando chicos de porte atlético, bien afeitados, jóvenes, elegantemente vestidos a la moda, afanándose en reproducir el modelo de belleza gay imperante. Pero, en esa misma acera, empezaban a aparcar sus motos unos tipos de aspecto muy distinto: barbudos, barrigudos, corpulentos, con las piernas enfundadas en viejos vaqueros y el vello del pecho asomando de la camisa de leñador entreabierta: los osos. Nadie sabe con seguridad cuándo se empezó a generalizar el uso de esta denominación, pero todo apunta a dos referencias: el bar *Lone Star* y la revista *Bear Magazine*. De hecho existía cierto lazo con la propia comunidad *leather*, ya que algunos moteros exhibían de forma orgullosa la barriga y la barba como señas de identidad, y se reunían también en el *Lone Star*. (Este vínculo persiste hoy en día, de forma que en la comunidad *leather* es fácil ver personas de aspecto osuno, y en los bares «bear» encontramos a veces algunos osos con estética *leather*).

Cuando aparece por primera vez el *Bear Magazine*, se produce un fenómeno social sin precedentes. La revista se agota en pocos días y comienzan a llegar a la redacción cientos de cartas eufóricas celebrando su contenido: por fin una revista con fotos de hombres peludos, gorditos, con barbas pobladas, y... sorpresa: ¡no superdotados! Pero vayamos por partes. ¿Qué es eso de «por fin»? La revista acababa de inaugurar la posibilidad de un reconocimiento distinto, un espacio de representación nuevo, había presentado una imagen de «cuerpo deseable» hasta entonces atípica, que sin embargo produjo la identificación de un enorme número de personas. Los lectores expresaban básicamente dos ideas: «A mí me encantan ese tipo de hombres, pero pensé que nadie compartía mi gusto». Y también: «Yo tengo ese aspecto, pero creía que yo no era deseable».

Los editores de la revista eran conscientes de la diferencia que querían marcar respecto a la imagen típica del cuerpo. Se posicionaron explícitamente criticando el imperio de ese cuerpo normalizado por la moda, excluyente de otras estéticas y formas de deseo. Esa reflexión política sobre el cuerpo tenía otra vertiente: los hombres que aparecían en las fotos tenían penes normales, no esas pollas descomunales de las revistas del mercado. Ello favoreció aún más la posibilidad de identificación de los lectores, liberándoles de los complejos de inferioridad que se suelen dar cuando uno se compara con semejantes prodigios de la naturaleza. Y, finalmente, los osos no eran necesariamente jóvenes: en la revista aparecían frecuentemente hombres maduros, mostrando gozosamente su desnudez (los osos polares, de hermosas barbas canosas).

El fenómeno *bear* se difundió rápidamente en Estados Unidos y Canadá, y

un poco más tarde por Europa, Australia y Japón. Se fundaron numerosos clubes, se abrieron bares de osos, se crearon cientos de páginas de Internet y se comercializaron otras revistas (*Husky Magazine*, *American Bear*, *Bulk Male*, *Big Ad*, etc.) vídeos y complementos ursinos. En 1997 apareció el primer ensayo sobre el mundo de los osos gays, un estudio en el que se analizaba el origen de este movimiento, sus características y las implicaciones sociales que estaba teniendo (Les Wright (ed.), *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, Binghamton-Nueva York, Harrington Park Press, 1997). En el Estado español se crean los primeros colectivos de osos a mediados de los años noventa y desde entonces han crecido hasta formar grupos en casi todas las comunidades autónomas. Bares como el *Bear Factory* en Barcelona, el *HOT* o *El hombre y el oso* en Madrid y el *Man to man* en Sevilla son referencias muy populares del movimiento oso del Estado español.

Los osos han producido un efecto de subversión en dos ámbitos diferentes. Dentro del mundo gay, el movimiento oso es una estrategia de resistencia contra la tendencia dominante de valoración de un tipo de cuerpo/edad (danone /joven); está generando nuevos espacios de relación y de disfrute, y ha demostrado que existe una diversidad mucho mayor en las formas de relacionarse de los gays que la que se ofrece habitualmente en los medios de comunicación (incluidos los medios gays). En el ámbito heterosexual, la imagen de dos hombres barbudos besándose resulta tremendamente inquietante, rompe el molde tópico del «mariquita-*loca*-afeminado» que es tan útil para los heteros a la hora de distanciarse de los gays y de marcarles como una cosa rarita, ajena a ellos. Esto es distinto, la estética de los osos es cercana para el mundo heterosexual, demasiado cercana: el carnicero del barrio de la barba negra que te vende las morcillas o el fontanero de brazos peludos y bigotes que viene a repararte las cañerías pueden ser gays («¡quién lo iba a decir!»). En el apartado siguiente estudiaremos esa «cercanía» en lo que supone de parodia de la masculinidad.

La masculinidad en cuestión: las subculturas *leather* y *bear* como performances de género.

La subcultura *leather*–SM y la subcultura de los osos tienen una relación paradójica respecto a la masculinidad. Por una parte se basan en el *exceso*, en una puesta en escena que muestra el carácter performativo del género. En el término performativo recogemos el análisis que desarrolla Judith Butler en su libro *El género en disputa.* Butler toma la noción de Austin de actos performativos y, a partir de la elaboración que de ella hace Derrida, la utiliza para mostrar que *el género en sí mismo es una ficción cultural, un efecto performativo de actos reiterados, sin original ni esencia*:

> El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos*. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y

> estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante. Esta formulación aparta la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la coloca en un terreno que requiere una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Es significativo que si el género se instituye mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es precisamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia. [...] Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la posibilidad de no poder repetir, una deformidad o una repetición paródica que revela que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente endeble. [...] El hecho de que la realidad de género se cree mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o una feminidad verdadera o constante también se constituyen como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género y las posibilidades performativas de que proliferen las configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria.[9]

Llevando esta reflexión al terreno de las dos subculturas que nos ocupan, podemos afirmar que ese exceso de «masculinidad» que muestran las estéticas y prácticas *leather* y *bear* no son una reafirmación de una «esencia» o una «naturaleza masculina» que habría sido arruinada por las maricas locas y que habría que recuperar. Precisamente la exhibición tan explícita que se hace del exceso masculino, sobre todo en la cultura *leather*–SM, muestra la fragilidad de la masculinidad. De hecho, muchas de las prácticas SM no se centran ya en el pene erecto y en la eyaculación, sino que desplazan el interés a otras partes del cuerpo o se dedican a practicar manipulaciones de los genitales que muestran su vulnerabilidad (atar los testículos, atravesar el pene con alfileres, pequeñas descargas eléctricas, pinzas, etc.).[10] Esta exhibición y celebración de la vulnerabilidad genital supone un giro histórico en la representación de la masculinidad, donde el presunto falocentrismo de las prácticas gays se ve cuestionado radicalmente.

En el caso de la cultura *bear*, la representación es de otro tipo, se trata de una replicación de «lo natural». El hombre *bear* juega con una presunta naturaleza salvaje, una masculinidad idealizada que enlaza directamente con lo animal y que rechaza —aparentemente— los suplementos de la cultura gay dominante (interés por la moda, refinamiento, amaneramiento, maquillaje, afeminamiento, etc). Pero también en este caso se trata de una naturaleza que nunca estuvo allí, es decir, se recrea performativamente una estado natural-animal que jamás han experimentado los seres humanos. En ese sentido, la fragilidad de la masculinidad se muestra en la laboriosa reconstrucción, en la imposible nostalgia de un «hombre natural» que es recreado en la estética *bear*.

---

9 Butler, J., *El género en disputa*, p. 172.

10 En el *fist-fucking*, por ejemplo, el interés se centra en el ano como lugar para el placer y en las manos y los brazos como objetos penetrantes y que a su vez disfrutan. En la pornografía SM el pene en erección es algo bastante poco frecuente; se insiste sobre todo en otras partes del cuerpo y en una recreación estética y teatral: lugares sórdidos, fábricas abandonadas, vestimentas de cuero, dureza en el trato, dominación, fetiches como botas, motos, ropa militar, etc.

Este doble juego de natural-artificial se muestra claramente en la revista *Bear Magazine*. En la cabecera de la portada reza la siguiente frase: «Masculinity without the trappings» [Masculinidad sin adornos]. Sin embargo, en su interior la mitad de las páginas de la revista son anuncios de complementos para la construcción del oso ideal, es decir, esos adornos de los que se renegaba en la portada: gorras, tirantes, camisas de cuadros tipo leñador, botas de montaña, vaqueros, cinturones... Incluso la barba, elemento clave de esta cultura, suele aparecer cuidadosamente recortada en los modelos de la revista.

Se trata una vez más de una estilización de la conducta, pero es importante señalar que la masculinidad heterosexual participa exactamente del mismo proceso. El hombre heterosexual aprende desde el nacimiento unos códigos que va a repetir continuamente, y que marcarán su experiencia subjetiva de la masculinidad. Pero esos códigos no son menos artificiales que los de un *leather* o un oso. Es más, podríamos decir que «la heterosexualidad» es uno de esos rasgos que constituyen la masculinidad ideal. Lo interesante de los *leather* y los osos es que utilizan los códigos masculinos pero al final se produce una traición, no son hombres «de verdad» porque son gays.

En este sentido, podríamos denominar a los practicantes de la cultura *leather* y la cultura de los osos como *drag-kings*. Aunque esta denominación se suele aplicar a mujeres que se disfrazan de hombres con el fin de mostrar el carácter performativo de la masculinidad, no hay razón para excluir a los hombres como posibles *drag-kings*, si en su práctica producen un cuestionamiento parecido. Como dice Judith Halberstam en su obra *queer* clásica *Female Masculinity*:

> Un *drag king* es *generalmente* una persona de sexo femenino que se viste de hombre de forma reconocible y que realiza de este modo una *performance* de tipo teatral.[11]

Es importante recordar que «vestirse de hombre» es algo que los hombres aprenden; los hombres «biológicos» repiten unos códigos que les integran en la «hombría social» y en la masculinidad, pero esos códigos vienen dados por un contexto cultural concreto, no son propios de ningún sujeto a priori. Si llevamos al extremo esos códigos de la masculinidad, como hacen los *leather* y los osos, podemos mostrar y desen*mascara*r ese carácter teatral de toda identidad.

Doble lectura: ¿cuestionamiento de la masculinidad o reforzamiento de roles tradicionales?

Hasta aquí hemos hecho una lectura un tanto idealizada de estas dos subculturas, insistiendo en su carácter subversivo en la medida en que introducen nuevas identidades dentro de los circuitos gays y dentro de los códigos de la masculinidad. Sin embargo hay siempre un envés en estos

---

11 Op. cit., p. 232. (la cursiva es nuestra).

procesos sociales, se da la posibilidad de una asimilación a los sistemas de dominación heterocentrados.

La otra lectura que podemos hacer de estas subculturas va en la dirección contraria. Lo *leather* y especialmente lo *bear* plantea una posibilidad de normalización y de integración bastante peligrosa. Su parecido a la cultura heterosexual dominante hace que a veces se caiga en la tentación de recuperar el discurso plumófobo y normativo. Algunas corrientes de la cultura del cuero y de los osos son profundamente plumófobas (además de misóginas y lesbófobas), acusan a las *locas* de dar una imagen ridícula de los gays, y reivindican una masculinidad «normal» e integrada que busca la aceptación del colectivo heterosexual. Son argumentos del tipo: «Soy normal, no quiero diferenciarme de los heteros, soy un hombre masculino, no quiero que se me note que soy gay, así me aceptan mejor, yo valoro a los hombres de verdad no a esas *locas* ridículas...». En realidad este discurso supone un nuevo proceso de armarización, un uso interesado de la masculinidad para pasar «desapercibido».

Esta lectura, profundamente conservadora, pretende recuperar la idea de un hombre natural y vincularla de forma directa con la masculinidad (como si el binomio hombre = masculinidad tuviera sentido). Para la mirada heterosexual es también enormemente reconfortante, permite recuperar a un gay «sano», que no cuestiona la masculinidad ni perturba sus códigos. Este proceso muestra la capacidad de los sistemas para asimilar e incorporar las nuevas identidades.

No obstante, siempre nos queda la posibilidad de retorcer de nuevo los

códigos, de hacer proliferar nuevas subculturas que desestabilicen el sistema heterocentrado y su producción de géneros estables.

Bibliografía:

BRONSKI M., «A dream is a wish your heart makes: notes on the materialization of sexual fantasy», en Mark Thompson (ed.), *Leatherfolk, radical sex, people, politics and practice,* Los Angeles, Alyson books, 2001 (2ª edición).
BOURCIER M.H., *Queer zones,* París, Balland, 2001.
BUTLER J, *El género en disputa*, México, Paidós, 2001.
_____*Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
_____*Lenguaje, poder e identidad,* Madrid, Síntesis, 2004.
CALIFIA P., *Public Sex; The culture of radical sex*, San Francisco, Cleis Press, 1994.
_____«Los misterios de la sangre», en www.hartza.com/califia.htm
_____*Sex Changes. The politics of transgenderism*, San Francisco, Cleis Press, 1996.
FRITSCHER J., «I am curious (leather). Leather dolce vita, pop culture, and the prime of Mr. Larry Townsend», en Larry Townsend, *The leatherman's handbook I,* Los Angeles, L.T. Publications, 2000.
HALBERSTAM J., *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.
HALPERIN D., *Saint Foucault. Towards a gay hagiography,* Oxford University Press, 1995.
HIDALGO, J.C., SÁNCHEZ-PALENCIA, C.: *Masculino plural: Construcciones de la masculinidad*. Servicio de Publicaciones-Universidad de Lleida, 2001.
MAINS G., *Urban Aboriginals,* San Francisco, 1984.
PRECIADO B., *Manifiesto contra-sexual,* Madrid, Opera Prima, 2002.
RUBIN, G., «The traffic in Women», Rayna R. Reiter (ed.), en *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
_____ «The leather menace», en SAMOIS (ed.), *Coming to power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications, 1982.
_____ «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Vance C. S., *Placer y peligro,* Madrid, Talasa, 1989.
_____ con Butler J., *Marché au sexe*, París, EPEL, 2001.
SAMOIS, *Coming to Power: Comings and Graphics on Lesbian S/M*, San Francisco, 1984.
SÁEZ, J., *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.
WRIGHT, L. *The Bear Book. Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture,* Harrington Park Press, Binghamton - Nueva York, 1997. (La segunda parte de este libro, *The Bear Book II,* se publicó en la misma editorial en noviembre de 2000). Se puede leer un resumen del mismo en la página de internet: www.bearhistory.com

Sitios webs de interés:

_____http://www.hartza.com/guadalkibear.htm
_____http://www.hartza.com/sm.htm
_____http://www.bearhistory.com

_____Gayle Rubin: Thinking sex: http://www.yorksj.ac.uk/mbsc/Reading/rubin.html
_____http://www.terra.es/personal8/leatherweb [Excelente espacio *leather*, dirigido por José Manuel Martínez para los lectores de habla hispana].
_____http://www.lacuevadeloso.org

10. Los servicios públicos:
¿necesidades inmundas o callejón sin salida de la transgresión de género?

Susanne Mobacker

En el espacio público, es muy importante mantener el orden de las cosas. Es especialmente importante distinguir entre los hombres que mean y las mujeres que hacen lo propio. Si existe un momento en el cual es importante buscar el casillero adecuado y elegir, ése es cuando meas, y donde. Hombre o mujer —lo siento, no podéis elegir mal.

Yo personalmente elijo mal todo el rato. Hace poco, estaba en un aeropuerto en Londres. «Es el servicio de señoras» me advirtió una mujer con pelo azul. «Lo sé», le respondí, «yo soy una señora». Se disculpó y todo aparentó volver a la normalidad. Salvo que mentí. No soy una señora, ni una dama, ni una chica, ni una mujer. Eso es sólo biología, no responde a quien yo soy —aunque elija voluntariamente el servicio de señoras (lo siento chicos, pero es un poquito menos asqueroso) y esta rutina ocurre todavía en cualquier sitio y en todo momento.

Existen un sinfín de historias de marimachos, personas trans y maris y sus experiencias con las colas de los servicios y los comentarios que reciben. De hecho, aquellas de nosotras que hemos tenido que redefinir el significado de la simple urgencia corporal «necesito hacer pis» podríamos escribir novelas sobre estas experiencias.

«Existen momentos donde querrías gritar "tengo un coño" o bajarte las bragas sólo para ver qué pasa», dice P, que está *entre* o es *ambos* y también es una experimentada visitadora de servicios. «Estaría bien no tener que hacer una declaración política cada vez que vas, ¿no crees?».

En un mundo HBT, donde en el momento en que escribo el activismo real parece alejado y el movimiento cansado, los locales gays son nuestra cara hacia el mundo. Son los locales gays los que se están multiplicando y reclamando espacio. Los que son visibles. Y por tanto, las expresiones activistas deberían importar en estos contextos.

LASH, un club para bolleras que les gusta el cuero y los intercambios duros, hospedado en las mazmorras del *Stockholm Leather Men* en Estocolmo, nunca ha tenido miedo de modificar sus reglas con las cambiantes demandas de nuestra

comunidad. De hecho, el club ha sido transinclusivo (en ambos sentidos) durante muchos años. En *LASH* tienes la opción de «afeitado» o «sin afeitar» cuando eliges la puerta del cuarto de baño. ¿No son de hecho estos pequeños y aparentemente poco significativos detalles los que cambian las cosas al final?

Pienso en mi amiga con barba y coño a la que echaron de malos modos del servicio de señoras de un club gay mixto de Estocolmo. Pienso en los maricas macho que con sus brazos cruzados vigilan la última frontera de la masculinidad: los meaderos. ¿Cuáles son los límites de la transgresión de género en nuestra propia comunidad?

«A algunos les molesta que no tengamos ningún signo de género en las puertas de los servicios» dice Lotta que lleva el club gay mixto *Häcktet* en Estocolmo. «Los quitamos cuando renovamos y nunca los hemos vuelto a poner desde entonces. La gente se queja de las colas, que las mujeres "se toman mucho tiempo en el baño"». En un club gay que atrae tanto a maricas relucientes con maquillaje decadente como a bollos cerveceras de cuero, encuentro este argumento difícil de creer.

No me malinterpretéis, no estoy imaginando un mundo donde «el género no exista» y donde todos meemos y caguemos juntos y libremente. Tampoco imagino lugares donde la necesidad de hacer sitio a los letreros de los cuartos de baño para cada acrónimo de género reduzca el bar a una única mesa. Solo estoy pidiendo un poco más de fantasía y unas cuantas opciones más. ¿Quién sabe qué tipo de revolución de cuartos de baño podría ocurrir?

El movimiento ahora mismo está de hecho desorientado. Nos encontramos con varones editores de periódicos de tirada nacional declarando orgullosos que no tienen ningún problema en probarse maquillaje en grandes almacenes. Tenemos una bollo *butch* como presentadora estrella del clásico programa televisivo de nochebuena. Pero, ¿eso es todo? ¿Es ahí donde queremos estar?

Los temas trans con frecuencia son vistos como algo que sólo afecta a transexuales o a gente trans. Se ve simplemente como una cuestión de reclamar igual valor y derechos. Yo quiero un movimiento que se dé cuenta del potencial de la «t» para todo el mundo. Un movimiento que sepa que todas estas letras «h, b, t, i, l» están atadas unas a otras de más formas de las que queremos reconocer.

Propongo: comencemos por revolucionar las colas de los servicios en los bares gay. Entonces revolucionaremos los baños de los aeropuertos. Entonces revolucionaremos el mundo entero y ya no estoy hablando sólo de servicios. Se convertirá en algo más grande y mejor. Entonces, ya que estamos puestas, demandaremos compresas diseñadas para adaptarse a la abertura frontal de los boxers y no sólo a la tira de los tanga.

Mientras tanto, de vuelta a la realidad hetero, una noche ya tarde me encuentro en un bar de la zona sudoeste de Estocolmo observando el comportamiento en los servicios. Las dos puertas están marcadas con los símbolos habituales. Sin embargo, parece prevalecer un caos total; nadie presta atención a esos símbolos con círculos y flechas señalando diferentes direcciones. Las mujeres y los hombres (porque en este bar en particular, son precisamente eso: mujeres y hombres) simplemente entran en el servicio que está libre. Nadie siquiera se da cuenta de esta total anarquía de género. Solo mean.

¿Por qué, me pregunto, no es así en todos los lados? Si mejorasen un poco la música y cambiase ligeramente la clientela, este sería el mejor bar de la ciudad.

11. El baúl de los disfraces:

Un manifiesto *femme*-inista

Ulrika Dahl


Intervención de LSD. Manifestación del 8 de Marzo. Madrid, 1995.

Biomitografía

Es *Löninglördag* —el sábado después del día de pago, cuando las tiendas permanecen abiertas hasta las cinco— en una ciudad del norte de Suecia. Con una ligera resaca y tras unas oscuras gafas de sol, camino bajo el pálido sol de septiembre a través de miríadas de gente en la zona comercial del centro de la ciudad. La ciudad de mi niñez. La ciudad donde no te puedes esconder, donde siempre te encuentras con alguien que conoces. De repente no sé qué año es, o si tengo catorce o trece. He sido nómada durante diez años y *continúa* pareciendo que nada ha cambiado y que hubiera un fantasma del pasado detrás de cada esquina. De nuevo me escuece todo. Una mujer me está mirando fijamente a través de la multitud y me doy cuenta de que es una amiga de otro tiempo. Cuando finalmente nuestros ojos se encuentran, está aturdida. «Apenas he podido reconocerte» dice. «Pareces tan fuerte, tan segura de ti misma». Empuja un carrito de bebé. Yo empujo mis gafas de sol sobre mi pelo corto desteñido.

«Ahora que te veo, estás como siempre» dice después de que hayamos hablado un rato. Parece aliviada. ¿De veras?, pienso para mí, completamente fascinada por cómo la vida ha resultado tan diferente para algunas de nosotras. Quizá ahora soy más como siempre fui de lo que solía ser. Quizá la historia se ha vuelto a escribir. Cansinamente respondo a las preguntas habituales. No, no estoy casada. No, no tengo ningún hijo. Estoy viviendo con mi *novia*. Para mi sorpresa, parece extrañamente compasiva. «Oh, así que eres *lesbiana.* Seguramente eso explica por qué eras tan infeliz en el instituto». Sonrío con desolación.

Es verdad, realmente no era feliz en el *gymnasiet*, el instituto, pero ¿quién demonios ha oído hablar de una adolescencia feliz? Mi amiga, aparente y convincentemente, ha olvidado los tormentos de la vida adolescente ahora

que ha hecho precisamente lo que se espera de una mujer —tiene un carrito de bebé y un anillo de boda. Sí, mi vieja amiga parece descaradamente convencida de su propio triunfo y perfección. Y como la mayoría de la gente con la que me encuentro, busca una explicación para mi desviación de su mundo. Sin invitación, continúa su narración sobre mí. Recuerda que apenas tuve novios en el instituto. De acuerdo, vale, pienso para mí, rememorando multitud de experiencias y atenciones de chicos. Quizás no con el tipo adecuado de chicos, o en el modo aceptable de ir de la mano a espacios públicos y actos importantes. Entonces, como ahora, no me podía acomodar a las normas sobre cómo deben ser las relaciones entre chicos y chicas. Prefiero no entrar ahí, pero me irrita que de repente resulte más fácil ahora, cuando soy bollera, explicar cómo era entonces. Resulto más fácil de comprender como *queer* y desviada. Nacida bollera.

La verdad es, que nunca estuve secretamente enamorada de mi mejor amiga en el colegio. No puedo conectar con mi auténtica niñez lesbiana. No tuve una. Quizás eso signifique toda la diferencia.

* * * * *

Ese primer beso, la primera chica, el verdadero primer momento. ¿Cuándo lo supiste? ¿Has sido siempre bollera? Esos recuerdos, esas preguntas. Sólo los desviados están forzados a salir del armario. Tienes que contar una historia que te haga comprensible para la gente, tanto gay como hetero. Tienes que describirte y explicarte continuamente a ti misma. Vale, la mayoría de las veces cambio de tema al llegar a este punto. Pero en ocasiones es terriblemente cansado. Los que no comparten tu mundo a menudo te consideran obsesiva, como si estuvieras hablando *demasiado* de tu sexualidad. ¡Cómo si la gente hetero no lo hiciera!

Estos primeros momentos *son* importantes para las identidades *queer*. Y la mayoría de las bolleras *de hecho* recuerdan el momento exacto en el que supieron que eran diferentes. A veces es casi una competición sobre quién salió primero del armario, o quién tuvo el menor número de encuentros hetero. No es sorprendente que las historias de salida del armario suenen tan parecidas. Quizá es el anhelo de ser auténtica y de pertenecer a una comunidad *queer*. Y la gente utiliza sus historias de forma estratégica. Se convierte en un lenguaje común, una forma de crear pertenencia en una sociedad heterosexista. Pero más allá de esa marca de pertenencia, todas tenemos historias diferentes, experiencias diferentes y, sobre todo, diferentes formas de contar esos momentos. Vamos a prestarles atención.

Escribo esto por esa falta de niñez lesbiana. Por la necesidad constante de salir del armario, por ser leída habitualmente como «hetero». Escribo en favor de los vestidos, el maquillaje y los tacones. Para honrar a las chicas que aprecian estas cosas y por la fuerza de aceptar que los hombres siempre lo harán, sin importar lo que yo diga. Escribo porque rechazo ser una víctima del patriarcado. Porque mi deseo no me convierte en una chica hetero despistada, una feminista políticamente incorrecta o una falsa bollera. Porque identidad y biografía son cuestiones necesarias, cruciales, políticas y míticas.

Porque son herramientas de manipulación y revolución. La poeta revolucionaria Audre Lorde lo llamó biomitografía —una biografía con elementos míticos, ficticios, tanto en términos de personas como de acontecimientos. Las historias se cuentan para posicionarse, para subrayar un conjunto de relaciones. Escribo mi manifiesto biomitográfico sobre qué es ser una bollo *femme*-inista.

El Baúl de los Disfraces: Sobre el travestismo *femme*

Mascarada (la mascarade);

> «Una versión alienada o falsa de la feminidad que surge de la conciencia de la mujer del deseo del varón para que ella sea su otro, la mascarada permite a la mujer experimentar deseo no por derecho propio sino por cómo la sitúa el deseo del varón».[1]

Bollera, *femme*, feminista. Son palabras que uso a menudo para describirme. Palabras que nunca dicen todo y que nunca son suficientes. Pero que aun así son importantes. Es imposible, realmente, decir qué viene primero, o qué es más importante. Pero la feminidad, esa trampa constante y fuente de vergüenza, es lo que las mantiene juntas. Y creo que todo empezó con el *utklädningslådan*. El Baúl de los Disfraces.

El Baúl de los Disfraces era un arcón mágico de viejos trajes, joyas, zapatos, maquillaje y accesorios, escondido en un armario en una casa de estilo setentero en la que crecí en los suburbios de una pequeña ciudad del norte de Suecia. Durante muchos años, fue un tesoro y una evasión, y sobre todo una fuente de interminable felicidad embriagadora. En el Baúl de los Disfraces, la feminidad era una mascarada, algo que ponerme cuando quería y para mi propio divertimento. Una fantasía, un espectáculo y una comedia, y aun así no era simplemente una *performance*.

En algún lugar vecino a mi pubertad dejé de jugar a mi juego favorito en el cuarto de juegos. Dejé de disfrazarme y de hacer coros a las canciones de ABBA. Dejé de tratar la feminidad como algo mítico y espectacular. Como algo divertido y extraño. Como algo hermoso. En lugar de eso el proyecto de «convertirme en una mujer» se convirtió para mí, como para muchas otras, en un tema serio. No había espacio para más disfraces. Ahora todo iba de dietas y depilaciones y de hacerse permanentes y de comprar absolutamente las mismas ropas que el resto del mundo llevaba. Muchas bollos recuerdan este periodo de sus vidas como algo traumático. Muchas deseaban continuar siendo chicazos y jugar al fútbol. Las entiendo, aunque los balones nunca fueron mi fuerte.

No, yo quería continuar teniendo ese estilo de chica divertido. «*Girls just want to have fun*» [*Las chicas sólo quieren divertirse*] se convirtió, con razón, en una película de culto para las chicas de mi generación. Aun así, todas las veces que se apagaba el vídeo y me encontraba una vez más fantaseando con

1 Irigaray, Luce; *This sex which is not one.* Note on selected terms.

que era Helen Hunt (la verdadera heroína de la película, en mi opinión) montada en aquel carro de caballos, todas las pequeñas reglas no escritas de mi pequeña ciudad caían de nuevo sobre mí. Una no debía vestir de forma inapropiada porque quedaba marcada como «una chica fácil». O, al menos no era tomada en serio. Una no debía sobreactuar o tener demasiadas ideas locas porque quedaba marcada como una diva. La atención y la aprobación de los chicos, eso era lo más importante.

En octavo curso mis amigas y yo conseguimos un premio en la fiesta de fin de curso en el centro cultural de jóvenes. En negrita decía: «Somos las más guapas, somos las mejores, somos las más arrogantes». Eso es lo que ocurría a las chicas con *actitud*. Yo me sentí avergonzada, humillada, porque no había conseguido un premio por algo «serio» —lo que quiera que fuera eso en un centro de adolescentes. En noveno curso participamos en un concurso de talentos como bailarinas de la danza del vientre. Todo el resto del mundo era cantante, tenía una banda, un grupo de danza u otros «talentos especiales». El nuestro no era como ninguno de los anteriores. Indudablemente guiadas por lo que ahora denominaría fantasías orientalistas desde el corazón de lo sueco, decidimos llamarnos *Iztanbulliz Bellyz* y nos dedicábamos principalmente a agitar nuestras caderas de quinceañeras de una forma que no se parecía en absoluto a la danza del vientre. Llevábamos una máscara azul, el pelo rubio con mucha laca. Estábamos sexy. Con gran sorpresa por nuestra parte y sobre todo porque nadie más se había apuntado al concurso, ganamos. Una tarde de primavera hicimos la danza de nuevo, en la final del concurso en la escuela del distrito, delante de miles de chicos de secundaria. El concurso de talentos se tomaba muy en serio, como si determinase quiénes eran los «verdaderos talentos». No hace falta decirlo, no ganamos, pero fue divertido estar bajo los focos, en fila y entre amigas. Mucha gente pensó que estábamos mal de la cabeza. Esto era mucho antes de las *riot grrls* y las bandas de chicas, y todas las chicas que participaban eran o bien «verdaderas» bailarinas, o tocaban música clásica, o eran coristas de los chicos. Hace poco vi un grupo de chicas de instituto tocar en San Francisco. Tenían su propio CD, vendían camisetas y tocaban canciones con letras inteligentes con mucha *actitud*. ¿Es eso a lo que llaman «evolución»? Si es así, apuntadme.

Crecer siendo una chica en una ciudad del norte de Suecia en los ochenta era aparentemente bastante idílico. Pero también estaba cargado de contradicciones. Y unas cuantas mentiras. Probablemente no muy diferente a hoy en día. En retrospectiva puedo ver que durante los fordistas ochenta, el feminismo de los setenta y otras ideas radicales sobre un modelo de sociedad diferente fueron estratégicamente ridiculizados. Todas estábamos liberadas, el feminismo ya no era relevante. Como chicas se nos dijo que teníamos el mundo a nuestros pies. Sin embargo, para la clase media mayoritaria sin educación superior, las imágenes de mujeres triunfadoras continuaban llegando principalmente a través de los libros de Jackie Collins, Shirley Conran y Danielle Steele. En ellos, las mujeres fuertes siempre aparecían patologizadas, y eran «calculadoras» en lugar de estar «orientadas a fines». Siempre eran guapas, y si tenían algún poder, siempre había sido adquirido acostándose con hombres poderosos o al menos usando su belleza y su cuerpo de algún modo. Los hombres continuaban teniendo la llave tanto de la felicidad como del sufrimiento. Las expectativas sobre cómo se debía ser para ser una «mujer de verdad» se volvieron más feroces en los ochenta. Y sin

ser todavía una bollera *femme*-inista fatal, ni siquiera en ciernes, hice un serio intento de tratar que todo encajara, pero la mayoría de las veces escocía y dolía de forma incómoda. La feminidad nunca acababa de tener sentido. No porque no quisiera llevar un vestido o maquillarme, sino porque de repente todo eso parecía al tiempo peligroso y limitador, necesario y jodido. Una y otra vez me golpeaba la cabeza contra el muro. No encajaba en los estrechos marcos de la feminidad heterosexual. Ya no era divertido.

Como joven adulta se me hace duro pensar cuánto tiempo pasé, en ese momento, tratando de averiguar cómo ser popular y aceptada. Mis preocupaciones sobre las discusiones con mis amigas y mis padres, con hablar sobre chicos, con soñar despierta, con escribir en mi diario y con perder el tiempo en el área comercial del centro de la ciudad han sido fuentes de vergüenza. Si al menos hubiera escrito poesía que pudiera publicar o aprendido a tocar algún instrumento o hubiera sido artista. Pero era como la mayoría de las otras chicas. No demasiado peculiar, no muy profunda. Y cada vez que me sentía bien y poderosa, presente y feliz con mi cuerpo, fuerte y viva, interiorizaba el sentimiento de estar siendo «excesiva», demasiado ruidosa, equivocada. Ocupaba demasiado sitio, me reía demasiado alto, tenía demasiadas opiniones. Por la noche escuchaba a Madonna y leía a Susanne Brögger en mi habitación rosa de niña y fantaseaba sobre ser poderosa y sexy al mismo tiempo, sobre ser independiente y libre y continuar siendo una chica. Buscaba modelos, de mujeres vampiresas inteligentes que no fuesen víctimas y que no estuviesen asustadas. Pero esto era antes de las *Riot Grrls* y *Bust*, de los manifiestos políticos y de los *fanzines underground*. Mi tipo de feminismo no existía. No allí y no entonces.

Aunque raramente escuchamos esto, las que vivimos ahora *tenemos* suerte en algún aspecto. Tenemos el privilegio de una larga historia de lucha feminista y *queer* a nuestras espaldas. Debemos a esas luchas la posibilidad de vivir del modo en el que lo hacemos. Libros como éste no existirían sin ellas. Es importante recordar esto. Estudiando nuestra historia podemos comprendernos a nosotras mismas, situarnos en una genealogía, escribir nuestras propias biomitografías y formular nuestros propios manifiestos. Teniendo en cuenta todo esto, en los últimos años, sin embargo, me he sentido crecientemente sorprendida por lo que veo como un odio internalizado del feminismo hacia la feminidad, disfrazado bajo la apariencia de un interés en la «liberación» de lo que se percibe como las restricciones de la feminidad. No importa cómo expliquemos los «orígenes» de la feminidad (como una construcción social–como una conspiración patriarcal/religiosa–como biológicamente determinada–como una esencia–o como histórica y culturalmente constituida y específica, etc.), la mayoría de las feministas, con buenas razones, han señalado que la culpa es de la heterosexualidad y del patriarcado. Después de alrededor de un siglo de feminismo hay sorprendentemente pocas que hayan delineado exitosamente los poderes y los placeres de la feminidad para aquellas que se identifican con ella. La idea de que los chicos y las chicas no tienen las mismas oportunidades y condiciones ha dejado de ser un argumento, una crítica o una observación. Ha pasado a convertirse en una verdad autoevidente. Algo de lo que las feministas en ocasiones parecen más interesadas en afirmar que en pensar cómo cambiar. ¿Quizá las feministas necesitan del patriarcado para su propia existencia? Estoy interesada en un feminismo que explora la especificidad de la identidad

y la experiencia y, sobre todo, que quiere revolucionar la feminidad. Al hacer eso debo cartografiar una genealogía diferente. Una que trace los contornos de la feminidad fuera de la ley, de la *femme*-inidad.

Como chicas creo que *de hecho* sentimos las invisibles regulaciones de la feminidad de una forma muy encarnada. Ideas como las de que como chica una no debe emborracharse, ni ocupar espacio, ni acostarse con gente, ni retar a las normas de lo que constituye la feminidad, se vuelven parte de nuestras prácticas autorreguladoras. Así que necesitamos otros modelos si vamos a cuestionar tanto las definiciones, como el bajo estatus de la feminidad. En una de sus canciones, el grupo *queer-riotgirl Le Tigre* enumera toda una lista de modelos para ellas mismas. Yo también tengo una, y de entre las que admiro están (sin ningún orden concreto) Amber Hollibaugh, Annie Lennox, Madonna, Mona Seilitz, Lucy Liu, Marilyn Monroe, Ingrid Bergman, Carla Freccero, Susanne Brögger, Erica Zander, Angelina Jolie, Lili Taylor, Siouxie, Janis Joplin, Erykeh Badu, Feven, Thea Hillman, Lil Kim, Ani di Franco, Kathleen Hannah, Lesie Mah de *Tribe 8*, Petra Östergren, Tristan Taormino, Elisabeth Stark y muchas, muchas mujeres de las comunidades a las que pertenezco. La base del feminismo, tal y como yo lo entiendo, es la lucha por abrir posibilidades a lo que podemos llegar a ser. Hasta el punto de que cualquiera pueda llegar a ser libre, el proyecto debería ser que seamos libres para amar a quien queramos, para definir nuestra propia sexualidad y deseo y nuestra propia identidad.

Cada día elijo disfrazarme como una mujer. Cada día me enamoro de mujeres que no lo hacen. Estos simples hechos suponen toda la diferencia.

Besando a chicos como ella

Mimetismo (mimétisme);

> «Una estrategia provisional para enfrentarse con la esfera del discurso (donde el sujeto hablante se sitúa como masculino), en la cual la mujer deliberadamente asume el estilo femenino y la postura asignada para ella en este discurso de cara a desvelar los mecanismos por los que es explotada por éste».[2]

Nos han invitado a mi amante y a mí a una cena con gente guapa, hetero. Código de vestir: esmoquin. Ella sonríe y dice: vale, de todas formas necesito un traje nuevo. Yo encuentro un precioso vestido negro y me siento un poco como Cenicienta. Quizás es la primera vez. Unos días después mi amante me llama. Quizás no deberíamos ir a la fiesta después de todo. Encontrar un traje resulta demasiado difícil. De repente, entrando en la sección de caballeros, ella resulta tan mujer. Pero el traje le sienta demasiado bien. La beso en el probador y el vendedor sonríe nerviosamente cuando le pedimos consejo. En la fiesta ocupo mi asiento al lado de un hombre. Ella se sienta en la cabecera de la mesa. Todo el mundo quiere hablar de sexo. Después de la cena mi amante se fuma un puro con los hombres en sus trajes mientras que chicas

---

2 Irigaray, Luce, *This Sex which is not One*, (note on selected terms).

con vestidos cortos la sonríen seductoramente. Después de unas cuantas copas de más un viejo amigo se lanza sobre mí. «¿Por qué tienes que ser siempre tan extrema?», me pregunta enfadado. No es mi vestido a lo que se refiere. Es ella y yo, imitándoles. Son nuestros cuerpos en este espacio. Es mi mano en la de ella.

Cuando empecé a enrollarme con chicas quería que todo el mundo supiera lo que era. Que era bollera. Al principio pensé que el mejor modo sería si no me maquillaba ni llevaba ropa femenina ajustada. No es que fuera muy difícil ya que de todas formas antes raramente lo hacía. Había ido a una universidad donde todo el mundo andaba con las sudaderas de la universidad, pantalones militares cortados y sandalias *Birkenstocks*. Más tarde descubrí que quería volver al Baúl de los Disfraces, que no estaba sola y que había muchísimas mujeres a las que yo les gustaba así. Entonces comencé a ver que la propia idea de que los atributos clásicos femeninos no son sino fuentes de limitación, peligro y opresión, raramente se cuestionaba en los círculos lésbicos mayoritarios. No me malinterpretéis —las estéticas bollos son geniales y contra la creencia popular son excitantes y deseables, no son simplemente un intento de «salirse» de la feminidad clásica. Después de todo, el feminismo ya me había enseñado que «yo estaba bien tal como era» y que «no necesitaba cambiarme a mí misma» para obtener la aprobación de los hombres —o en el mismo sentido de las mujeres. A pesar de todo, yo quería el Baúl de los Disfraces. Y finalmente descubrí que el mundo reaccionaba. Ante mí y mis elecciones.

Algunos viejos amigos que supieron que salía con chicas elevaron sus cejas y dijeron, «¡pero si estabas tan loca por los chicos en secundaria!». Sí, de hecho lo estaba. Y ya no lo estoy. El deseo no es una cosa, no es necesariamente más estable que ningún otro aspecto de la identidad. A menos que consideréis mi debilidad por las chicas *butch*. Chicas que parecen chicos. Chicas que se visten como chicos. Chicas que se vuelven chicos. Algunas personas que han notado esto en mí me han proporcionado las más extraordinarias y divertidas teorías sobre por qué me ocurre esto. Ya sabéis, el tipo de explicaciones freudiano-poperas que básicamente afirman que en «realidad» soy heterosexual y que, o bien 1) he tenido alguna experiencia horrible con un hombre, o sólo he encontrado a los hombres «equivocados» lo que significa que algún día encontraré al «Sr. Perfecto» y todo volverá a ser normal, o bien 2) que soy «demasiado fea» para conseguir un novio, o que no me puedo «comportar como una mujer debería hacerlo» para conseguir un novio. Dado que habitualmente me entran hombres (que en ocasiones insisten en que pueden «salvarme»), encuentro esto último particularmente gracioso.

El freudianismo vulgar y sus teorías sobre la homosexualidad encajan hábilmente con las ideas heteronormativas sobre el género, está claro. Ya sabéis, la idea de que los *queers* de alguna forma han sido erróneamente «programados» en la fase de «guau, el mundo parece estar dividido en penes y vaginas y yo quiero lo que no tengo» en la temprana infancia. Me da la impresión que la «sagrada niñez» llega a explicar demasiado en nuestro mundo. Se vuelve demasiado programática. Ninguno de estos modelos explica por qué me solían gustar los chicos y ahora ya no me gustan, pero dicen muchísimo sobre la heterosexualidad. Nunca he sufrido malas relaciones o mal sexo —al menos no en el sentido que implica este modelo. Con ambos géneros. Pero no soy bisexual y no me arrepiento. Sólo ocurre que

me gustan las mujeres *butch*. Aquellas que no encajan. Afirmo, re-escribe tus historias de niñez de cualquier forma que te permita comprenderte a ti misma. Porque si no lo haces, ¿cómo vas a comprender cómo es que sin haber tenido una auténtica niñez lesbiana, una «mala infancia», o una llena de relaciones traumáticas con hombres has podido hacerte *queer*? Como mi amante le dijo una vez a su madre: «No elegí esto y sin embargo si tuviera que elegir mil veces continuaría eligiendo esto. De hecho elegí esto».

«Y ¿qué edad tiene mi querido señor?». El tipo en la puerta del bar mira a mi amante. Ella se ríe y dice su edad, añadiendo de forma desenfadada que es una mujer. Con la cara roja el tipo se disculpa profusamente. Habitualmente lo hacen. Y a pesar de todo ve lo que está entrenado para ver. Lo que quiere ver. Para mucha gente, la «*butch*» es el estereotipo de bollera. Nacida así —una chicazo, una desviada. Las chicas *butch* «no pueden evitar ser quienes son». Una *femme*, me da la impresión, es doblemente perversa. Ni «auténtica» ni con un deseo aceptable, puesto que desea a la «verdadera» desviada. La *femme* que «realmente quiere a un hombre». *Butch* y *femme* no se pueden entender la una sin la otra, dijo alguien hace décadas. No estoy segura de eso, pero lo cierto es que somos opuestos complementarios, nuestras identidades están forjadas en relación mutua. Nadie pregunta, pero todo el mundo mira. Perturbamos el orden tanto del feminismo, como del mundo bollo y de la sociedad hetero. Perturbamos porque agitamos esos modelos freudianos. La extraordinaria super *femme* sueca, Petra Östergren, afirma que la pareja *butch-femme* indica sexo y que «una puede estar segura de que la *butch* se folla a la *femme*». Sea o no siempre así, la cuestión es, *butch-femme* explícitamente sexualiza el mundo bollo, lo que molesta a la gente. Reivindico una política sexual bollera radical que cuestione el patriarcado al tiempo que la heteronormatividad. En mi antiguo trabajo en la tienda de videos, mientras sonreía y escondía en una bolsa neutra su oscuro secreto, pensaba cómo los hombres a los que alquilaba «lesbianas para principiantes partes 1-3» no tenían ni idea de que estaban alquilando esa basura producida-por-heteros a una verdadera bollera. Como la mayoría de la gente hetero, esos hombres no tenían ni idea de qué aspecto tenemos, cómo vivimos o lo que hacemos. Gracias a la diosa.

Las burlas me han hecho fuerte: sobre volver a casa

Un día de invierno me senté en una puerta de embarque en Arlanda* leyendo *Fittstim*, una antología de jóvenes escritoras suecas feministas, traducido literalmente «Una escuela de coñitos». Estaba esperando para tomar un vuelo hacia la ciudad de mi niñez, de camino para impartir un curso de feminismo a chicas, porque eso es lo que hago ahora en mi vida adulta. De vez en cuando echo un vistazo al creciente tropel de gente esperando en la salida. Siempre me encuentro con alguien que conozco en estos vuelos. Para bien o para mal, debería añadir. «Hola Ulrika» escucho de

---

* Arlanda es el nombre del aeropuerto de Estocolmo [*N. de la T.*].

repente y escudriño un rostro bronceado. Un hombre bien vestido con aire cosmopolita está de pie frente a mí. Era un antiguo amigo del instituto. Habían desaparecido las gruesas gafas de los días en los que estuvimos juntos en el consejo de estudiantes, la época en la que era conocido como «ese tipo raro que va a clases de ballet». Su espalda estaba erguida, y orgullosamente me contó sobre su vida en otra ciudad europea, sobre su novio y su apartamento en el centro de la ciudad. Sobre sus viajes y su trabajo. Este hombre estaba disfrutando de la vida. Como suele ocurrir cuando te encuentras con personas de tu pasado, comenzamos a cotillear sobre viejos compañeros de juegos. Sobre quién se ha ido y quién se ha quedado, quién se ha casado y quién tiene hijos. «Sí...» dice pensativamente el hombre cosmopolita. «Es interesante que aquellos que eran tan duros y fuertes entonces, no han llegado muy lejos. Continúan todos allí y te preguntas si son tan gallitos ahora». Asintiendo me reí sofocadamente. «Ya sabes, se burlaban bastante de mí en el instituto» continuó él como dándolo por hecho. Perdona, puedes repetir eso, pensé para mí. «Pero», añadió, «dios, eso siempre me ha hecho más fuerte».

Su fuerza y su venganza me hizo feliz. Mi viejo amigo era sin duda la mayor marica de nuestro colegio. «Todo el mundo» sabía que era gay. En los últimos años he sabido que no era el único marica de nuestra ciudad o incluso de nuestro colegio. Y aunque él probablemente no diría que yo estaba por entonces entre los descastados (dado que tan enconadamente trataba de encajar), o ni en sus más atrevidas imaginaciones pensaría que se tropezaría conmigo quince años más tarde en el Orgullo de Estocolmo, ahora nos pertenecemos mutuamente, según esperamos en la puerta de embarque hablando de políticas *queer* en medio de padres de viejos amigos, ex-vecinos y antiguos profesores. Y ahora me doy cuenta que ser un tipo como él, debió ser duro en aquel entonces. «¿Cómo es la vida en *Fjollträsk?*» en ocasiones me pregunta bromeando un viejo amigo que todavía vive en mi ciudad de origen. *Fjollträsk* significa «una ciénaga de maricas» en nuestro dialecto nórdico y es el nombre nórdico para Estocolmo. Aunque es sobre todo una forma de responder a los arrogantes urbanitas del sur y a la oleada de éxodo desde el norte rural, también dice algo sobre la norma masculina en el interior del norte de Suecia. Definitivamente uno no debe ser marica. Y difícilmente un chicazo y tampoco una *butch*, deberíamos añadir, aunque la feminidad rural norteña puede ser un poco más «*butch*» que la de las ciudades del sur. Una puede fácilmente recibir una paliza. Entonces cuando leo el anuario del colegio de un primo más joven y veo anuncios para la versión local de la organización nacional gay, bi, lesbiana y trans, me pregunto si las cosas han cambiado.

Tropezarme con viejos amigos de la ciudad de mi infancia me hace rememorar las políticas del Baúl de los Disfraces y pienso en el género y la sexualidad, en cómo nos dan forma y nos afectan. Vivimos en un patriarcado. Una sociedad modelada por un orden de poder generizado y heterosexista donde las mujeres y la feminidad están siempre subordinadas a los hombres y a la masculinidad. Donde la feminidad es sinónimo de víctima, de estar oprimida, limitada, de ser vulnerable. De no ser tomada en serio. La conexión entre género y sexualidad no es sólo una teoría, es una realidad. Los hombres gays afeminados y las bollos *butch* son la doble amenaza a nuestras concepciones de qué constituye un hombre y una mujer. Son nuestros más obvios guerreros de género. Pero sigo creyendo que las *femme* luchamos una

batalla diferente. La batalla contra la subordinación de la feminidad de las mujeres y su conexión con la sexualidad. Alguien dijo que las *femme*s son «las más *queer* de las *queer*». Quizá sea cierto, no lo sé. Lo que sé es que desaprender seriamente todo lo que se nos ha dicho sobre cómo debemos ser como mujeres y cuáles son los valores de la feminidad, es una tarea difícil. Pero el sentimiento de extrañamiento, no importa como sea construido y concebido, te hace de hecho más fuerte, tal y como dice mi amigo. Y tomar perspectiva de ese extrañamiento permite ver por qué ocurren las cosas. Cómo son creadas las normas y se mantienen los órdenes. Nos proporciona herramientas para cambiar las cosas. Muchas de nosotras rechazamos ser disciplinadas. Y disfrutamos muchísimo mientras estamos en ello.

"¡California te hizo bollera!": Sobre empezar de nuevo

«Todo esto es porque viviste en California» es un argumento que he escuchado mucho. En ocasiones, especialmente por parte de las pocas personas que en algún momento expresan alguna frustración cuando anuncio al mundo que salgo con mujeres, se dice esto con cierto tono de frustración y devastación ante la «diferencia» como algo situado fuera de Suecia y, ciertamente, del norte de Suecia. Sí, de hecho vivía en California cuando salí del armario y sí, de hecho creo que los lugares nos moldean y pueden abrir nuestros ojos a cosas nuevas. Pero sin embargo no ocurrió así exactamente.

Mi viejo amigo del consejo de estudiantes se mudó de nuestra ciudad para salir del armario. No porque se sintiera forzado a hacerlo, sino porque anhelaba un mundo *queer*. No resulta sorprendente, puesto que cuando se piensa en la cultura gay no se piensa exactamente en el interior del norte de Suecia. Se piensa en San Francisco, Barcelona, París o Londres. O al menos en Estocolmo o en Goteburgo. Como peregrinos en camino a la tierra sagrada, en estos días las personas *queer* a menudo emigran a una gran ciudad, al menos por un cierto tiempo. Raramente se escucha de los que salieron del armario donde crecieron, incluso cuando los rumores circulan con rapidez. Muchos sostienen el mito de que es imposible ser gay en un ambiente rural, porque la gente del campo tiene más prejuicios y es más difícil ser tú mismo. Afirmo que hay prejuicios en todos los sitios. Afirmo que los *queer* urbanos también tienen prejuicios contra la gente del campo. Quizás es más una cuestión de anhelo de pertenencia. Un deseo de no estar más tiempo solo, de no ser la única persona con una orientación sexual o identificación de género diferente. Al menos para muchas personas que conozco ésta es la razón por la que se mudaron.

Como pretenciosas bailarinas del vientre, mis amigas y yo nos imaginábamos lejos de la aburrida vida de pequeña ciudad del norte. Sobre interminables tazas de té hablábamos sobre las fabulosas vidas que llevaríamos tan pronto como pudiéramos escapar del horrendo lugar en el que nuestros padres nos habían forzado a vivir. Si creces alejada de donde ocurre *cualquier cosa*, es bastante previsible que tu sueño de llegar a ser otra cosa de lo que se te anima a ser requiera ir a algún otro lugar. Así que como

muchas otras mujeres jóvenes me mudé el día después de mi graduación en el instituto. Unos pocos meses después salí del armario, casi por casualidad, con una amiga en un baño mientras estaba de vacaciones en una isla griega. Recuerdo que me sorprendió que no me asqueara como debería haber ocurrido. También recuerdo que no tenía nada de especial. Al menos no entonces.

Mi deseo de entender los aspectos más amplios que modelaron mi urgencia y la de muchas otras mujeres jóvenes para salir de la parte de Suecia donde crecí finalmente me llevaron de nuevo allí. He hecho de mis preguntas sobre la significación del lugar, el género y el cambio, mi trabajo, y me siento privilegiada de poder hacerlo. Y sin embargo, a pesar de haber buscado por todos los lados, todavía no he encontrado a ninguna otra bollera de mi generación y mi ciudad. Ni entonces ni ahora. Quince años después escudriño mis anuarios del instituto, pensando que estadísticamente debería haber todo un puñado de bollos y no puedo ver ninguna. Entonces miro mi propia fotografía y me doy cuenta que esas fotografías difícilmente me podrían proporcionar las pistas que estoy buscando. Tengo el aspecto de cualquier otra chica. Era como cualquier otra chica. ¿Quién puede decir si era la única?

Estoy bastante segura de que si no me hubiera mudado mi vida hubiera sido muy diferente. Yo habría sido muy diferente. Quizás me hubiera rendido. Quizás hubiera encontrado algo distinto. Al final, ¿realmente importa tanto?

Femme*-inidad, *femme*-inismo: sobre la naturaleza política del travestismo *femme

Hace unos pocos años ayudé a mis padres a mudarse de la casa en la que crecí. En medio del frenesí de empaquetarlo todo, encontré el Baúl de los Disfraces. Aunque, he desenterrado unos cuantos fabulosos trajes de los setenta para fiestas de disfraces, desde mis tiempos de hacer coros a ABBA, hacía años que no lo veía. De repente recordé de nuevo los juegos, de una forma nueva. Me encontré transportada en el tiempo a la delirante alegría de todo aquello. Allí de pie, sintiendo los viejos vestidos desgastados, me di cuenta de que ahora tenía mi propio Baúl de los Disfraces. Está lleno de medias de rejilla, vestidos, sombreros y boas, brillantina, maquillaje, limas de uñas y pelucas. Quizás he completado un círculo. Bollera, feminista, *femme*. Estos ya no son conceptos contradictorios. Ya no resultan limitadores. Son lo que yo hago de ellos. Hoy en día concibo mi feminidad como una forma de travestismo, como una identidad *queer* y me resulta más fácil construir sororidad con *drag queens* y trans de H-a-M que con las mujeres heterosexuales. Aquellas que como yo saben cómo celebrar y al tiempo parodiar la feminidad. No la vemos como una trampa, sino como algo divertido, algo excitante y quizás también como algo necesario. En mi opinión el travestismo *femme* es un disfraz explícitamente femenino. Uno que no puedes conseguir en el departamento de señoras de unos grandes almacenes. Es un proyecto artístico. Algunas personas lo pueden encontrar algo extravagante, algo definitivamente no feminista, o incluso políticamente incorrecto. Y respeto esos argumentos. Construyo alianzas con hermanas que saben qué significa vender tu cuerpo porque es el mayor recurso que tienes *y*

construyo alianzas con aquellas que rechazan hacerlo. Todo es una cuestión de estrategia. Cuando estoy en la barricada no quiero quemar mi sujetador. Pero tampoco quiero olvidar a aquellas que lo hicieron y que sienten que tenían que hacerlo.

Cuando me pongo mi *wonderbra* no es para satisfacer a ningún hombre, no es porque no me puedo resistir a la propaganda de las revistas de las mujeres hetero sobre cómo debe ser una mujer. No es una cuestión de cuánto dinero gastas en ser *femme*. Es sobre cuál es el significado de la feminidad. Se trata de transformar algo negativo en algo positivo. De cambiar el significado de un término. Lavar la marca de víctima, aliviarla con un tónico facial y pintar sobre ella un nuevo personaje espectacular. Combinar el *wonderbra* con un par de botas patea-culos de forma que puedas correr si tienes que hacerlo y caminar si el coche se te jode. Usar estrategias femeninas para realizar milagros y extender la alegría y el glamour en el gris de cada día. Ser una *femme* fatal que dice no gracias cuando los hombres le ofrecen una copa pero que se sonroja cuando una *butch* le ofrece un asiento.

Llevar una falda no significa que en tu fuero interno eres hetero. Ni siquiera tiene por qué significar que seas una mujer. La falda no le pertenece a nadie. Desear a mujeres que nunca llevan faldas no significa que se quiera a un hombre. El deseo es relacional. Tener una larga historia de intentar ser una chica y estar con chicos no significa que tengas que cuestionarte tu autenticidad como bollera. El género y la sexualidad son siempre categorías cambiantes. Pero los cuerpos en el espacio importan. Vivir en un patriarcado significa que la subordinación de la feminidad raramente resulta cuestionada de una forma sostenida. Es un hecho. Y afecta a las mujeres. A las bolleras. Todas debemos pensar sobre lo que significa la feminidad y lo que significa la subordinación. Para quiénes, dónde, cuándo y cómo. No quiero que los biólogos tengan el monopolio sobre el significado de la feminidad, o que las feministas radicales tengan la última palabra sobre la falta absoluta de poder que supone toda subordinación, tampoco quiero que ninguno de ellos sean los únicos en guardar estas cosas en beneficio de su propia agenda.

La política *femme* es una crítica explícita a los ideales de feminidad burgueses de clase media. Para una chica procedente de la clase media, como yo misma, demandar una posición *femme*, e invocar una feminidad descastada que tiene más en común con trabajadoras sexuales, prostitutas y mujeres de clase trabajadora que con las «mujeres propias/apropiadas» de mi comunidad de nacimiento, es un manifiesto político. Me uno a las mujeres de color y feministas de clase trabajadora y con mis hermanas *femme* de todos los sitios. Todas somos críticas con los persistentes valores de clase media del feminismo occidental y su error de tomar las preocupaciones de las mujeres de clase media como la experiencia universal de las mujeres. Este feminismo rebaja, ignora y cuestiona la experiencia de otras mujeres. Es hora de cambiar esta situación.

Quiero luchar por una nueva revolución bollera *femme*-inista. Quiero cambiar el mundo y los géneros que lo habitan. ¡Únete!

12. Accesorios y complementos

Javier Pérez Iglesias
(edición y presentación de las entrevistas)

Los fragmentos de entrevistas que presentamos a continuación proceden de un proyecto de investigación sobre las prácticas feministas, lesbianas y *queer* en el arte y la política desde la década de los sesenta hasta nuestros días. La investigación fue llevada a cabo por Fefa Vila, Carmen Navarrete y María Ruido dentro de un proyecto más amplio, denominado DESACUERDOS,[1] que intenta analizar las manifestaciones artísticas y teóricas —y las prácticas políticas que les influyeron— que han quedado relegadas en la historia reciente del Estado español. Es un intento de rescatar lo que ha sido borrado en la historia oficial desde la Transición hasta el final del siglo XX.

Los materiales recopilados por Vila, Navarrete y Ruido, que incluyen varios grupos de discusión y entrevistas personales, son muy amplios y permitirán futuros acercamientos a las representaciones y prácticas feministas, lesbianas y *queer* de las tres últimas décadas del siglo pasado.

Por nuestra parte, hemos elegido unos fragmentos del grupo de discusión de los años setenta porque reflejan algunos de los problemas que interesan a la práctica y al pensamiento *queer* en la actualidad. Temas como el lesbianismo, o la visión que tienen algunas corrientes feministas sobre la pornografía y la prostitución, ilustran cómo esas miradas «problematizadas» sobre la sexualidad tienen una tradición que sigue pesando. En otros casos, algunas de las declaraciones escogidas nos parecen interesantes desde el punto de vista de la práctica política y por coincidir con nuestro intento de incidir en la realidad social.

---

1 Este proyecto se vio truncado por motivos ajenos a las investigadoras. Para más información véase el artículo de Navarrete, C., Ruido, M. y Vila, F., «Trastornos por devenir: entre artes y políticas feministas y *queer* en el Estado español». En: *Desacuerdos*, num. 2, Barcelona, Macba (etc.), 2005. *DESACUERDOS* ha estado patrocinado por tres instituciones: Arte y Pensamiento UNIA (Sevilla), Arteleku (Donostia) y Macba (Barcelona).

En cuanto a los testimonios que se refieren a las militancias y grupos de los años noventa, creemos que incluyen información que complementa algunas de las contribuciones que aparecen en este libro. Por otra parte, ilustran muy bien cómo se crean espacios políticos de disidencia, cómo aparecen otras formas de representación y se articulan acciones que podemos reconocer como *queer*.

Grupo de discusión: Años Setenta
(Madrid, junio 2004)

Intervienen: Paloma González (ex militante de la ORT), Empar Pineda (ex militante del MC), Justa Montero (ex militante de la LCR), Cristina Garaizábal (ex militante del MC), Begoña San José (ex militante del PCE), Raquel Osborne (socióloga y profesora de la UNED) y Luisa Posada (filósofa y profesora de la Universidad Complutense de Madrid).

Modera: Fefa Vila.

Fragmentos tendenciosamente escogidos

Lesbianas = a silencio, o los vericuetos de la lesbofobia. Negociaciones y claudicaciones

Empar Pineda. A mí lo de Paloma me ha removido cosas de entonces. Cuando se crea el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, en enero de 1981, solicitamos permiso a los grupos que ocupaban esta casa. La actitud, particularmente del Colectivo Feminista, es decir, de las radicales, era que no nos dejaban ocupar Barquillo. ¿Por qué? Porque éramos un grupo específico de lesbianas. Para nuestra desgracia, tuvimos que pedir permiso a la Subdirección General, que todavía era de la Condición Femenina y fue Mabel Pérez Serrano la que escribió una carta a todos los grupos de Barquillo para decir que nos admitieran a nosotras.

Paloma González. Hay matices.

Empar Pineda. Espera, déjame terminar. Ese maravilloso seminario del que tú hablas sobre patriarcado vino precisamente a raíz del debate que tuvimos en esta sala con Carmen Vigil, Carmen Sarasúa, Marisa Vicente, en fin, el Colectivo Feminista, el colectivo radical, digamos seguidor de Christine Delphy, porque no había manera de convencerles de que teníamos legitimidad para organizar un grupo feminista en tanto que lesbianas.

Paloma González. No recuerdo yo eso...

Empar Pineda. ¡Que está todo aquí! Hubo unos debates brutales porque no reconocían legitimidad a la orientación sexual para basar en ello una organización. ¿Por qué? Y entonces ahí salió todo su discurso ideológico de que los grupos feministas tienen que ser, a ser posible, monolíticos, es decir, con una ideología monolítica que unifique a todas y además tienen que luchar por cincuenta mil historias. No había justificación para un grupo específicamente de lesbianas. Y a raíz de esa gran discusión, como en el debate utilizamos todas nosotras el término patriarcal, hubo gente que dijo: «Oye, ¿y eso de patriarcado qué es?».

Paloma González. Estando de acuerdo, yo querría decir una cosa, porque también me parecería injusto. Es decir, entonces estábamos nosotras, cinco asociaciones. Manteníamos relaciones con la Administración, con Mabel Pérez Serrano como representante de la Subdirección de la Condición Femenina. Por mantener esos contactos fuimos atacadas, injuriadas, machacadas, hasta el punto de que se celebran unas jornadas sobre cultura, que organiza la Subdirección y nuestras compañeras de aquí poniéndonos verdes, con unos papeles, a las mujeres que negociábamos. Lo que resaltaron es que esa negociación permitió, entre otras cosas, que pudiéramos tener locales. Otra parte del movimiento no quería negociar, rechazaba frontalmente la negociación. Pero la gente que estábamos negociando, a pesar de los ataques virulentos que sufrimos por esa negociación, siempre abrimos la puerta a todo el mundo. Es verdad que había unas posiciones muy radicalizadas, muy absolutas y además se hablaba del lesbianismo político, que era una cosa que hasta que entendimos qué era aquello... Yo no sabía tampoco muy bien qué era.

Justa Montero. Yo creo que en ese momento había gente que se sentía agraviada por unas cosas o por otras. Trazaría una línea de debate y de confrontación en el buen sentido de la palabra. Estábamos en un momento de la Transición y muchas mujeres, no sé si todas, pero muchas mujeres pensábamos que era el momento para cambiar radicalmente la sociedad, estábamos convencidas de que podíamos hacerlo y que teníamos fuerza y que no era solamente pedir tal ley o tal otra sino que podíamos cambiar las estructuras de la sociedad, que podíamos discutir sobre cómo establecer relaciones distintas entre la gente, entre nosotras y los hombres. Todo estaba puesto sobre la mesa. Queríamos cambiarlo todo. Queríamos cambiar la sociedad y ahí llega la política de la Transición, la política de pactos y consensos, que la vivimos también dentro del feminismo aunque de forma distinta, y hay todo un sector de mujeres, en el que me incluyo, que veíamos que el resultado de esa política de consenso iba dejando en segundo lugar las cuestiones relativas a las mujeres. Por dos cosas: una, porque los propios políticos de los partidos que pactaban no lo veían tan importante. O sea, pensaban que lo importante era conseguir otras cosas. Y luego porque, efectivamente, enfrente tenían una oposición férrea a cualquier tipo de cambio relacionado con la posición de las mujeres. Por lo tanto, el resultado de todo eso era que nosotras veíamos que en la política de pactos muchas de nuestras aspiraciones iban quedando relegadas. Y ahí se entiende la polémica sobre la participación que decía Paloma, las reticencias de qué pasaba con la Subdirección de la Condición Femenina y por qué había que pactar o no y eso qué significaba para las mujeres, integrarnos o no, perder fuerza... Ese era un poco el debate. Y eso también se refleja en el debate de la Constitución, que es por lo que muchas organizaciones se plantean una posición activa de rechazo a la Constitución (...) Por un lado estaba eso y por otro lado lo que era el debate que todo el mundo necesitaba para fundamentar lo que era nuestra actividad, eso más teórico dentro del feminismo. Había una necesidad de legitimar la lucha feminista y el movimiento feminista porque, efectivamente, dentro de la izquierda había resistencias con diferencias entre partidos, entre sindicatos... Aquello era una necesidad colectiva. Y luego, ya dentro de esa necesidad, estaban los debates sobre el tipo distinto de orientación. Esto tuvo mucho peso en el inicio, marcando los términos del debate en relación con el peso numérico que tenía cada grupo dentro del propio movimiento.

Fefa Vila. Habláis de la influencia de Christine Delphy pero en Francia Monique Wittig se separa. Yo quería saber si por ejemplo ella, y su tradición de lesbianismo, tiene una influencia en el movimiento aquí o si es un debate que se introduce o no.

Empar Pineda. Tienes que pensar, Fefa, que para empezar, después de las Jornadas de Granada en 1979 se celebran las jornadas por el derecho al aborto y a lo largo de esas jornadas se comprueba que la reflexión sobre la sexualidad es muy, muy, muy escasa. Estamos hablando del año 1981. De tal manera, que la coordinadora decide organizar otras jornadas de ámbito estatal exclusivamente sobre sexualidad, que se celebran en el año 1983. El colectivo de feministas lesbianas presenta esas jornadas del 83, exclusivas sobre sexualidad. Por primera vez se empieza a hablar de fantasías. Fue en esas jornadas, precisamente de la mano de Tina Sanz. El Colectivo lo que hace es presentar una ponencia que consiste en revisar escritos, hojas, revistas, boletines, de la mayor parte del movimiento feminista para analizar cuáles son las posiciones en materia de sexualidad y particularmente de lesbianismo. A partir de ese momento, el Colectivo decide centrar su tarea en llevar a cabo debates internos en el conjunto de la coordinadora feminista y dedicar la revista del colectivo a traducir artículos de fuera que pudieran alimentar ese debate en materia de lesbianismo para el conjunto del movimiento. En ese sentido, hay un pronunciamiento, desde el principio, en contra del lesbianismo como opción política, en contra del separatismo lesbiano, y a favor de ampliar la visión de la sexualidad para todo el mundo de manera que el lesbianismo aparezca como una opción sexual más, posible para todas las mujeres; de manera que el movimiento feminista no sólo se limita a defender los derechos de las lesbianas sino el lesbianismo como una opción posible.

Paloma González. Lo de las francesas tuvo mucho que ver en el grupo radical, y no se plasmaba en la coordinación de la plataforma en aspectos políticos porque en la práctica política el colectivo radical hacía aguas en muchas cosas. Ellas estaban mucho más centradas en la parte teórica. Y eso les afectó bastante, tal y como luego se veía en las discusiones. Como esa polémica y esa separación y demás. Yo lo que creo es que cuando antes decíais que el tema de la sexualidad se abordó mucho con el tema de los anticonceptivos, es verdad. Fuimos descubriendo una serie de cosas y se habló muchísimo y se profundizó. Luego viene el tema del lesbianismo y se da un nuevo impacto ahí, un proceso en el que estábamos aprendiendo todo, que fue cuando llegamos a decir que las sufragistas eran unas burguesas, que las dejábamos y decíamos que no valían. Y cuando empezamos a hacer una serie de rectificaciones junto con el aprendizaje porque todo era un aprendizaje. Sin embargo, si avanzamos en el tema sexual, en el lesbianismo fuimos más lentas en un aspecto importante; y es que cuando se habla de los anticonceptivos y manifestamos no a los anticonceptivos nos manifestamos desde el análisis de no a la penetración, no a la sexualidad imperante. Y a mí eso me parece muy importante dentro del debate y ahí estábamos todas de acuerdo e íbamos dando como pasitos. Eso era muy importante. Hacíamos unos análisis de cuestionamiento de la sexualidad que eran muy interesantes y no los hemos vuelto a hacer.

Debates que persisten: lesbianismo, prostitución, pornografía

Fefa Vila. Yo quería, ya que está Raquel aquí, poner sobre la mesa la cuestión de los debates que hubo en Estados Unidos y que tú reflejabas en el libro que tienes publicado, *La construcción sexual de la realidad*, y en especial, las discusiones sobre pornografía, ¿cómo influye, cómo se gesta aquí ese debate?

Raquel Osborne. Yo estoy aproximándome al movimiento feminista desde los setenta pero jamás como militante de ningún tipo. Yo ya había escrito algo sobre prostitución y sexualidad pero es al irme a Estados Unidos, a principios de los ochenta, cuando me meto en el debate sobre sexualidad y pornografía que se estaba produciendo allí. Empiezo a publicar aquí en el año 1983 y se produce una conexión entre alguien que trabaja en el mundo académico, siendo feminista, y el movimiento feminista de aquí. De ahí mi conexión más activamente con el movimiento. Hay tres temas que desarrollo en los años ochenta y que se están debatiendo o están presentes en el movimiento feminista: prostitución, lesbianismo y pornografía. Por lo tanto, todos tienen que ver con la sexualidad. Sobre prostitución empiezo a publicar en el año 1983. Existía una polémica con el Instituto de la Mujer, en aquel momento controlado por el PSOE, que defendía posturas que luego hemos conocido como abolicionismo o posturas, incluso dentro del propio PSOE, que eran un poco más de tipo reglamentarista. Ese debate ya existía en aquel momento y son cosas que incluso llegan hasta hoy día, porque tampoco el PSOE es monolítico en ese sentido y hay distintas posiciones, mal presentadas posiblemente. O mal trabajadas, poco trabajadas. Es una polémica que por lo menos en Madrid se está desarrollando.

Luego el lesbianismo viene a abrir el debate sexualidad/pornografía. Es un todo frente a la posición del movimiento en torno a la sexualidad y el normativismo, digamos. El movimiento de allá y de aquí. Y la cuestión de la prostitución evidentemente va también por ahí, así lo toco en mi trabajo. Estas cuestiones calan por el interés del colectivo de lesbianas, aquí en Madrid, por abrir el debate a distintas posibilidades de entender la sexualidad dentro del lesbianismo, tratando temas particularmente polémicos como la función de los roles en el seno de las vivencias del lesbianismo o el tema del sadomasoquismo. En ese sentido, el trabajo de allí, las polémicas de allí tienen aquí su reflejo. El tercero es el debate sobre la pornografía...

Cristina Garaizábal. Que tiene también conexión con la polémica sobre la causa de las agresiones y la sexualidad como causa o no de la opresión y la pornografía... en fin, todos estos debates cristalizan de forma muy fuerte en las Jornadas Contra la Violencia Machista del año 1988 en Santiago de Compostela.

Raquel Osborne. Yo estaba terminando la tesis y conecto con ese tipo de cosas que se estaban haciendo aquí. Me encuentro con unos debates de lo más crudos. En relación con eso, tú hablas del libro *La construcción sexual de la realidad*, pero el que creo que tuvo realmente calado en el movimiento fue el de *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad* del año 1989. Fue un libro que dio en la diana en ese momento y ahí se trataban estos temas. (...) Era un movimiento que estaba y una se topó con él.

Cristina Garaizábal. Yo creo que el debate de la sexualidad ha dividido al movimiento y, en determinados temas, en posiciones bastante enfrentadas como para encontrar, ni tan siquiera, instrumentos de unidad práctica. Hasta hace poco yo era de las que pensaba que si dejábamos nuestros programas máximos de lado podíamos llegar a acuerdos con cosas como la violencia contra las prostitutas, siempre y cuando nos metiéramos contra la violencia concreta y no insistiendo en que la prostitución en sí es violencia. Y bueno, después de unos cuantos años de intentarlo he llegado a la conclusión de que la Red Feminista contra la Violencia, por ejemplo, nunca recoge ninguna agresión a prostitutas, ninguna muerte. La cosa más grave, desde mi punto de vista, fue el asesinato de Edith en agosto del año pasado. Para un acto de homenaje dedicado a ella se convocó a todo el mundo y hubo una imposibilidad total de llegar a un mínimo acuerdo cuando lo único que se reivindicaba era: «No a la violencia». Es un debate que no se ha podido nunca llevar a término porque se parte de unas posiciones muy encontradas y las cargas emocionales son fortísimas y esto ha llevado a una total dificultad, incluso para las acciones más mínimas en relación con los derechos humanos. Yo creo que para una corriente del feminismo las prostitutas son «las otras mujeres», unas mujeres diferentes y eso sí tiene que ver con posiciones ideológicas que perduran hoy pero que arrancan de fechas muy tempranas...

Justa Montero. Una cosa general sobre los debates. Yo creo que esa tendencia de polarizar absolutamente todo es lamentable no sólo por las formas a las que se llega sino porque empobrece. Al final se polariza tanto que no hay posibilidad de enriquecer los discursos desde aproximaciones diferentes. Yo creo que eso genera también malestar. Te coloca en una posición que te impide discutir y profundizar porque siempre está la otra posición que está enfrentada. Al final genera insatisfacción porque se empobrece el debate, porque la participación es menos factible y porque se restringe más el terreno de la propia discusión. Con cualquier idea que se ha planteado siempre al final ha resultado un debate muy polarizado cuando a veces no tendría que ser así.

Cristina Garaizábal. Yo creo que ahí tenemos una dificultad enorme. Estaba recordando otra vez las jornadas catalanas (...) no sé la fecha pero a lo que voy es que en esas jornadas, que se producen después de un momento bastante árido y de bastante dispersión, y que es como un reencuentro de todas las corrientes, de intentar crear... Recuerdo que en las jornadas estábamos consiguiendo un clima estupendo. Pero había como un cierto temor a abordar temas polémicos porque tenemos una dificultad de llevar a cabo los debates, parece que nos va la vida en ellos...

Paloma González. Yo estoy de acuerdo con lo que decía Justa: la polarización que hemos mantenido y seguimos manteniendo. Lo que veo es que, posiblemente, ha habido un tiempo en el que buscábamos acuerdos y lo demás lo dejábamos de lado. Vamos a buscar la unión dentro de las políticas posibilistas de la igualdad y de todo esto... y nos ha conducido a ceder en el debate profundo a costa de decir: «Nos unimos por lo que estamos de acuerdo y no nos metemos en más problemas». Y yo, personalmente, noto que hay falta de debate. Es más, yo en estos momentos con el tema de la prostitución, que me preocupa, no he conseguido poner a ambas partes de acuerdo y hacer un debate. Cuando vas a un lado, no, que yo no me junto con las otras, que son no sé qué. Y cuando vas a otro dicen no, porque estas vienen con una no sé qué y entonces no. Y bueno, ¿dónde está el debate?

Cristina Garaizábal. Creo que hay un problema que tiene que ver con el nivel de ideologización y de patente feminista; es difícil llevar debates y darnos autoridad mutua cuando negamos que lo que se dice es feminista y, muchas veces, en el movimiento, el debate se sitúa en esos términos: es o no es feminista. Creo que tiene que ver con hacer identidad sobre la ideología y, a la vez, poca política, poca conexión con la realidad que nos podría llevar a decir: céntrate en esto, que esto es lo importante.

Luchas y representaciones: "Las besadas"

Empar Pineda. Lo más hermoso fue la besada en la Puerta del Sol [el 23 de Enero de 1987]. La policía había detenido y maltratado a dos mujeres que se habían besado, tampoco ostentosamente, delante de la Dirección General de Seguridad y las trincaron. Las maltrataron tanto que al día siguiente, cuando las llevaron al juez a Plaza de Castilla, ellas ya lo pensaban hacer, pero el propio juez les dijo que por qué no ponían una denuncia por maltrato. Y entonces vinieron al Colectivo, nos lo contaron y entonces dijimos: «¿Ah sí?, pues ahora nos vamos a besar todas en la Puerta del Sol». Avisamos al conjunto del movimiento y la verdad es que la respuesta fue muy solidaria y fue precioso. Puerta del Sol, un viernes a las 8 de la tarde. Abarrotado de gente de lo más diverso. Y pensamos: «Oye, cualquiera que nos vea morreándonos ¿qué va a pensar? Tendremos que explicar algo, hacer algo». Entonces hicimos una hojita explicando el asunto y llevamos una pancarta que era como todas de gracia y con las letras en lila. Fue muy bueno porque una periodista, creo que era de Cambio 16, estaba haciendo una encuesta de calle a ver qué pensaba la gente de la besada. Bueno, fue la mayor concentración de medios hasta entonces, estaba hasta la televisión soviética. Así que hicimos una campaña de prensa tela. Era apetitoso: tías morreándose, besándose en la boca... Y esa periodista de Cambio 16 iba preguntando a la gente: «¿Usted qué piensa de esto?» Y vino y me dijo, mira, no puedo resistirme a contártelo, venía un matrimonio que bajaba por Preciados y han visto justo así el mogollón y les he preguntado: «Y ustedes qué piensan de esto?» «¿Nosotros? ¿Sobre las feministas y el aborto? Completamente de acuerdo con ellas».

ENTREVISTA: Colectivos años noventa
(Madrid, junio 2004)

Entrevistada: Fefa Vila Núñez-LSD
Entrevistadora: Gracia Trujillo Barbadillo

Lesbianas Sin Duda y la resistencia *Non Grata*

Fefa Vila. LSD aparece como grupo en febrero de 1993, en el contexto de un barrio de Madrid, Lavapiés, bastante politizado, e inicialmente con algunas componentes que habían formado parte de otros grupos durante los años ochenta: de feministas, de lesbianas o de grupos de la izquierda extraparlamentaria. Surge a la vez que La Radical Gai y a través de una red de amigas que vivíamos y que compartíamos intereses y vivencias comunes y que en ese momento nos lanzamos de una manera muy poco programática al activismo. Desde luego que no teníamos inicialmente ni idea de que queríamos hacer fotografías, de que íbamos a hacer *fanzines*, de cómo nos íbamos a proyectar, no había nada preconcebido, lo que sí teníamos claro es que la representación y los discursos que circulaban a nuestro alrededor a través de los grupos y de las posiciones políticas más tradicionales nos provocaban cierto sarpullido vital. Nuestra estrategia no era cargarse la política tradicional o esos grupos, no se trataba de eso, aunque inicialmente se nos vio así, sino incidir con nuestro trabajo en un espacio amplio, sobre todo en nuestras propias vidas, y ver qué pasaba. Era una necesidad política, necesitábamos que pasasen cosas, otras cosas, para poder seguir viviendo aquí, para poder representarnos, para poder escribir o para crear redes de afecto mucho más amplias. Contestábamos a los grupos, pero nuestra idea era sobre todo dirigirnos a todo aquello que nos parecía normativo, impositivo, opresor, sin pensar que íbamos a tener efectos inmediatos, queríamos contarnos a nosotras mismas e intervenir en el espacio y en la política desde posiciones muy locales.

Gracia Trujillo. ¿Cómo os definíais cuando surgió el grupo? Porque la propia utilización de las siglas LSD invitaba a pensar en significados diferentes.

Fefa Vila. Sí, LSD tenía muchos nombres: lesbianas sin duda, lesbianas se difunden, lesbianas sexo diferente, lesbianas sin destino, lesbianas sospechosas de delirio, lesbianas sin Dios, lesbianas son divinas, etc. Había por una parte un discurso identitario y de afirmación y por otra parte un discurso de desplazamiento de las propias identidades y de las propias estrategias políticas. Interrelacionábamos los discursos de la identidad con una serie de discursos como el anticapitalismo, discursos contra el ejército, la militarización, contra la guerra, etc. Esto se ve en las acciones que hemos realizado. Antes de sacar nuestro *fanzine* La Radical Gai, en el 92, ya tenía el suyo propio *De un plumazo* y la primera intervención de LSD fue escribiendo en torno al SIDA en el *fanzine* de la Radical Gai.

A la primera revista que hicimos le dimos el nombre de *Non Grata*. De alguna manera, el nombre significaba apropiarnos de una estrategia nominal que nos estuviese identificando a nosotras mismas como personas «no normales», no pacíficas, no sumisas, tanto a la hora de ocupar determinados espacios como a la hora de reinventarnos a través de los propios *fanzines*. En definitiva, éramos personas *non gratas* y así nos queríamos sentir.

No poníamos mucha energía en definirnos, lo nuestro era por una parte una ruptura con una tradición, no con el legado de esa tradición, sino con lo que esa tradición significaba en nuestras vidas en ese momento. Buscábamos otros espacios y otras posibilidades de nombrar y de representarte, pero no teníamos una necesidad imperiosa de nombrarnos o definirnos. Por una parte éramos hiper identitarias, éramos lesbianas sin duda y bolleras, pero por otra parte jugábamos a la descentralización de la identidad, de ahí nuestra frase «defínete y cambia», es decir, no somos siempre las mismas, no nos vamos a definir siempre igual, no somos un grupo estable con un ideario estable, con una estrategia definida cuya meta es llegar a la toma de la Moncloa o a la toma del poder en el sentido clásico de hacer política, sino que era una descentralización y una contestación a una identidad fija, incluso a la identidad lesbiana tal y como estaba formulada y con la cual nos sentíamos encorsetadas, el estar de algún modo en continua contestación en un contexto, en un barrio, donde se atravesaban muchas cosas. No es ingenuo que nuestras alianzas fueran con la Radical Gai, con quienes compartíamos, a parte del espacio físico, un espacio político y una reflexión teórica común; y nuestras luchas por el tema de la pandemia del SIDA no eran únicamente porque quisiéramos ayudar a nuestros amigos gays, sino porque a través de eso estábamos contestando no sólo a unos discursos oficiales y normativos sobre las prácticas sexuales, sino que estábamos reinventando y reformulando nuestras prácticas sexuales y nuestros cuerpos desde otros ángulos menos clásicos, desde otras perspectivas menos encorsetadas.

Inicialmente, nuestras primeras discusiones fueron en torno al sexo, a reivindicarnos como sexualmente activas y sexualmente problematizadas, salir un poco del esquema tradicional y puritano donde nos estaba situando parte del lesbianismo e incluso del feminismo, haciendo de ello una reivindicación tanto de identidad como erótica, como una reivindicación de utilización del cuerpo y de nuestras propias prácticas sexuales para interpelar los espacios y los discursos más normativos. No sólo a través de una fácil provocación, de desnudarse, sino de cómo nosotras como lesbianas podemos estar hablando de nuestros propios deseos, los podemos representar, y el deseo como una acción. Retirarnos de esas marcas de lo privado, de lo pasivo y de sujetos en definitiva no deseantes. El sexo y el deseo de desear a otras y de reinventarnos un cuerpo que se escapa del que está representado, como una táctica política de interferir, y en un contexto muy homófobo y muy lesbófobo: lesbófobo por invisible, y homófobo especialmente por todo el contexto del SIDA en ese momento.

Gracia Trujillo. Por lo que se refiere a los elementos de representación, no utilizabais sólo vuestras propias creaciones sino que abristeis espacio para otras aportaciones, como Del Lagrace. Incluso hubo algún debate sobre qué imágenes de representación utilizar.

Fefa Vila. En ese momento, en el año 1995, no se hablaba en el Estado español de los *drag-kings*. Nosotras teníamos discusiones sobre cómo representarnos, sobre las fotografías que utilizaba Del Lagrace para dar una imagen de poderío y deconstruir esa imagen negativa que tenía la lesbiana con pluma. Empezamos a hablar de qué es lo masculino y qué es lo femenino y cómo los discursos más oficiales representaban al lesbianismo, que siempre eran discursos, como dice Teresa de Lauretis, de la indiferencia sexual, en torno a «quieren ser hombres» o «son histéricas» o «tienen algo incompleto y por eso tienen esa cierta disfunción...» Incluso dentro del propio movimiento feminista había una cierta fobia a la pluma o a ciertas manifestaciones que se consideraban no adecuadas porque parecían masculinas. Ese debate sí se dio en torno al propio cuerpo y a la propia representación en el sentido de cómo te ven los demás y cómo juegas tú a que te vean los demás.

Gracia Trujillo. Teníais mucha fuerza en vuestras representaciones y le dabais mucha importancia a todo el aspecto gráfico y de iconografía. ¿Qué opinas del debate sobre la asimilación de lo *queer* con algo artístico? Se supone que el activismo *queer* es algo que va más allá, pero, a veces, se asimila con la creación artística y con propuestas rompedoras o novedosas dentro del mundo del arte.

Fefa Vila. Evidentemente el activismo *queer* no es arte en el sentido clásico del término y no sólo es representación, hay muchísimas más cosas, aunque sí hay una necesidad de puesta en escena de crear un simbólico y una representación visual gráfica propias. En LSD, y también en la Radical Gai, la iconografía y la auto-representación tan fuerte que llevamos a cabo tenía mucho que ver con esa contestación hacia una representación de qué es lo gay y qué es la lesbiana y cómo queda representada en espacios múltiples y también en el espacio artístico. Otra cosa es cómo el marco institucional que delimita el arte utiliza esos lenguajes, o cómo tú puedes negociar esas representaciones tuyas en un espacio que realmente está fuertemente normativizado y contextualizado de forma interesada. En LSD no hubo esa reflexión. Sí hubo reflexión sobre cómo representarnos y cómo utilizar un lenguaje llamado artístico o unas técnicas que utiliza el arte para hablar y para nombrar y cómo utilizarlas a nuestro favor; cómo crear un lenguaje no sólo a través de las acciones políticas, no sólo contestando a los discursos políticos en el sentido clásico, sino también a través del arte, porque para nosotras el arte también era político. Nosotras lo veíamos como acciones y como productos de nuestra propia reflexión y de nuestro deseo de representarnos a nosotras mismas. Es decir, hartas de que los otros nos utilicen y nos representen, mejor hacerlo nosotras sobre nosotras mismas. La parte negativa, que no tuvimos en cuenta, es el cómo realmente discutes tú con las «instituciones artísticas», ahí hay un peligro que realmente corta y paraliza la propia dinámica activista o la puede paralizar. En nuestro caso, inicialmente no, pero en los últimos coletazos de LSD realmente este tema produjo ciertas tensiones entre las componentes del grupo, por esa imposibilidad de negociar con esos espacios.

Gracia Trujillo. En el momento actual, en el que el movimiento feminista está bastante desmovilizado, muy institucionalizado y muy cerrado a propuestas nuevas, nuevas realidades, nuevas voces y nuevos discursos, ahora que el movimiento de gays y lesbianas mayoritariamente está centrado en el

matrimonio civil, en la cuestión legal y parece que no hay otra demanda más allá de esa homologación legal ¿qué lugar y qué papel tiene ahora mismo el activismo *queer*? ¿Dónde están ahora los puntos de fuga de ese activismo *queer* más latente o más importante?

Fefa Vila. Ha habido una movilización mayoritaria de gays, lesbianas y feministas, o de determinadas feministas, porque no podemos hablar actualmente de un solo feminismo, en la dirección menos adecuada. Creo que tanto gays como lesbianas están siendo consumidos por el propio sistema capitalista. Ya no se trata de que creen un mercado rosa, sino que realmente sus propias prácticas y sus propias relaciones políticas están inmersas en una dinámica peligrosa, la dinámica de ser ellos mismos fagocitados y consumidos por el gran aparato del Estado capitalista, y eso en una doble dirección, en la dirección de producción y consumo de mercancías y en la dirección legal de homologar y normativizar los cuerpos y las vidas de los sujetos vivientes. Creo que en el Estado español no ha habido un movimiento *queer* importante, ha habido experiencias *queer* interesantes. Las posibilidades *queer* hoy en día pasan por reestablecer el desorden en todo ese tipo de prácticas y de relaciones formales que se están estableciendo a nivel institucional y de consumo exacerbado. Por otra parte, la vía está abierta para establecer relaciones en contextos políticos mucho más diversos, donde la inmigración está funcionando, en contextos políticos transnacionales, porque me parece alucinante que se esté trabajando por la legalización del matrimonio mientras en África se esté muriendo de SIDA. Me parece alucinante que el movimiento gay institucional no tenga un ideario o una visión más allá de su propia producción consumista y de su propia relación con los aparatos que les están produciendo y que no vea una serie de contradicciones que están operando a nivel local, en nuestro barrio y en nuestra propia casa, pero también a nivel transnacional. Cómo nos peleamos nuestro trabajo en nuestro día a día, por ejemplo, eso cruza con la precariedad, pero no son simplemente las relaciones de producción las que te están construyendo, hay otro tipo de relaciones que evidentemente no se pueden olvidar, que te están atravesando y son las relaciones y las construcciones sexuales, las construcciones de raza, las construcciones de sero-positividad, las construcciones de legalidad e ilegalidad, etc.

ENTREVISTA: Colectivos de la década de 1990 (Madrid, junio 2004)

Entrevistadas: Gracia Trujillo Barbadillo y Carmen Romero Bachiller
Entrevistadora: Fefa Vila Núñez

Fragmentos tendenciosamente escogidos

Gracia Trujillo. La Eskalera Karakola es una casa okupada de mujeres, autogestionada y feminista, que está en el barrio de Lavapiés, en Madrid. La casa es realmente un proyecto muy interesante, es un espacio okupado por mujeres en el que ha habido un montón de proyectos, y por donde han pasado muchísimas mujeres. En 1996 un grupo de chicas, que venían de otra casa okupada en la calle Lavapiés 15, ocupó este inmueble. Habían salido muy quemadas de aquella okupación porque querían formar otra asamblea diferenciada de la asamblea mixta. Tras el desalojo decidieron okupar una casa que fuera sólo para mujeres (esto tiene relación con el grupo de lesbianas que formamos después dentro de la Karakola porque inicialmente hubo mucha polémica). En las primeras asambleas nos llevó meses decidir si la nueva casa okupada iba a ser solamente de mujeres o no, las que defendíamos y teníamos la necesidad de que la casa fuera un espacio sólo para mujeres éramos casi todas lesbianas. Por falta de experiencia, o por prejuicios, y quizá por un concepto de poder de las chicas que habían okupado, las lesbianas fuimos apartadas y hubo un montón de problemas desde el comienzo. La crítica y la autocrítica nunca son negativas si se hacen de forma constructiva, y esa es mi intención. Sobre todo si nos estamos autodenominando feministas. Para mí, una de las grandes cosas del feminismo es que es un pensamiento crítico, así que la crítica sea bienvenida cuando ésta sea constructiva y cuando podamos verla en clave enriquecedora. En el primer grupo en el que milité, antes ya había estado involucrada en muchas cuestiones feministas, fue en un grupo de lesbianas. Éste surgió dentro de la casa y hay que verlo en ese mismo contexto. Éramos un grupo de bollos en una casa okupada por mujeres y nosotras reclamábamos nuestro propio espacio. Nos llamamos «Las Goudous», que significaba «bollo» en francés, porque varias amigas francesas entraron en el grupo y así le dimos un punto medio extranjero al grupo. Esto duró un año, un año y pico, y nos encontramos sobre todo con muchas diferencias ideológicas. Hicimos muchas cosas, como conciertos, acciones en la calle, panfletos en las manifestaciones. Pero teníamos demasiadas diferencias ideológicas principalmente sobre el feminismo. A partir de entonces una de las cuestiones que nos planteamos fue el de si nos teníamos que retirar el filtro de ser feminista o no, al principio esa pregunta nos causó muchos problemas y fue preferible pasar a la acción antes que estar debatiendo las bases del grupo. A pesar de todo, continuamos en la Karakola. Ha habido varias épocas en la casa, pero aunque los inicios fueron complicados, con el tiempo la cosa se fue estabilizando, yo creo que fue

1 www.sindominio.net/karakola/

porque reclamamos nuestro propio espacio. Sin embargo hace poco se ha hecho un intento de archivo, de mirada retrospectiva sobre la casa y de nuevo las lesbianas no estamos, no hay fotos, no hay documentos, no hay *fanzines* y, sobre todo, hay poco interés en que aparezcamos. El problema sigue estando ahí y espero que con interés, por ambas partes, podamos solucionarlo.

Fefa Vila. ¿Por qué crees que ocurre eso? Porque los intereses ideológicos o la apuesta por un proyecto político que supone la Karakola está inmerso en un proyecto diferente o porque excluye discursos más alternativos y más revolucionarios en torno a las sexualidades como un proyecto de cambio y de paso adelante y, por tanto, ponen el acento en otro tipo de prácticas, o crees simplemente que es por la propia dinámica del proyecto... ¿Cuáles son las contradicciones dentro de los propios grupos de mujeres en un contexto alternativo como la Karakola? Es decir, cuando se desmonta esa idea tan homogénea de que todas somos feministas, que todas somos lesbianas, que todas somos mujeres y que todas tenemos los mismos intereses, aparecen posiciones diferentes, porque detrás existe la lucha de un sujeto político diferente. ¿Eso es algo explícito dentro del proyecto? Y ¿cómo se ha articulado?

Carmen Romero Bachiller. Yo me incorporé más tarde a la Karakola, en el verano del 2000 y mi experiencia ha sido diferente, aunque también me he encontrado con situaciones de exclusión y de conflicto. Recuerdo que, por ejemplo, iniciamos el proyecto de una revista feminista que se iba a llamar *EX-céntricas*, donde se incluían muchas cosas, y en una de las primeras reuniones para organizarnos surgió de repente una gran crisis porque se decidió que apareciese la palabra lesbiana en el título. Al parecer, la aparición de la palabra lesbiana en el título haría que la revista se convirtiera en un espacio restrictivo y entonces surgió el conflicto. ¿Por qué no podía aparecer explícitamente el término lesbiana? ¿Qué tipo de problemas y lesbofobias estaban apareciendo ahí? Y esto en personas que se supone que ya lo tienen todo trabajado y para las que la palabra lesbiana formaba parte de su día a día, dentro de su cotidianidad, ¿qué tipo de ocultamientos se estaban volviendo a crear? Esta es una tendencia que yo creo que se repite en ocasiones y que hace que me pregunte sobre cómo se construyen los consensos y las prioridades y cómo esto termina generando posiciones o luchas que se convierten o acaban apareciendo sistemáticamente como secundarias. Sí, es verdad que en la casa se han hecho cosas que tienen que ver con sexualidad, por ejemplo nosotras, en parte quemadas por el tema de la revista pero tratando de hacer algo constructivo, proyectamos lo que se llamó en aquel momento «La casa de la diferencia», rescatando la frase de Audre Lorde que nos parecía muy potente justamente para pensar esos espacios. Daba la casualidad, y eso ha ocurrido muchas veces en la Karakola, que muchísimas chicas eran bollos, pero luego eso no se distinguía tanto en las prácticas políticas o aparecía de una forma pseudo-secundaria. Últimamente ha ido cambiando: el bar de la Karakola siempre ha sido un espacio de encuentro bollero clave; apareció La Esquina de Safo o Retóricas, transformado en GtQ. Se han ido haciendo otras cosas y ha ido cambiando el espacio.

Gracia Trujillo. Es interesante ver cómo comenzó la Karakola pero no sólo por la Karakola, porque para mí la Karakola es como una especie de microorganismo en Lavapiés interaccionando con otros. Justo después de que se okupara la Karakola se okupó el Laboratorio, el primer Laboratorio grande

que hubo al final de la calle Embajadores. Recuerdo que mientras teníamos las dinámicas que teníamos en la Karakola, donde el grupo que había okupado era el grupo que okupaba también todas las actividades y teníamos todos nuestros conflictos de poder internos entre las que éramos lesbianas y las que no, también teníamos conflictos de poder con el Laboratorio. La Karakola levantó un montón de polémicas y de suspicacias y de debate, parecía mentira que un espacio tan pequeño pudiera suscitar tanto follón. Porque los chicos no entendían que nosotras tuviéramos una casa sólo para mujeres, pero las heterosexuales tampoco entendían cómo podíamos convivir muchos tipos de mujeres con muchísimos tipos de proyectos distintos y todos eran válidos y todos podían estar en paralelo actuando. Eso no se entendió hasta bastante tarde, con el devenir del tiempo y de las actividades y sobre todo a partir de «La casa de la diferencia» que es cuando empieza a haber otro tipo de proyectos y se empezó a ver que había espacio para más cosas. Cuando dejamos lo de «Las Goudous» y empezamos con el proyecto del *fanzine Bollus Vivendi*, entre 1999 y el año 2000, la Karakola estaba realmente matada. La Karakola ha tenido momentos, yo creo que por disensiones, por malos rollos, y por lo que pasa en cualquier espacio de militancia, en los que no va ni Dios. Entonces nos empezamos a reunir en Barquillo, que en aquel entonces también estaba muy vacío, pero para nosotras fue como volver al local feminista de toda la vida y fue desde allí donde empezamos a sacar *Bollus Vivendi* que surgió como, ya más centradas en lo que era el ambiente «mari bollero», una respuesta a la ausencia total de *fanzines*, de acción, de debate y de ideas en el aire sobre el tema «mari bollero». Porque ya la Radical Gai y LSD estaban un poco entrando en medio declive. Ahí aparecimos nosotras con la *Bollus Vivendi* con la que duramos cinco números, como un año y pico de actividad con un proyecto que en realidad era muy deudor de LSD, pero que tuvo un matiz más colectivo que el tema *queer* de LSD.

Nosotras tanto con el grupo que formamos en la Karakola como con las *Bollus Vivendi* siempre buscamos más el tema colectivo, tanto en la organización del grupo, la idea de la militancia, de reunirse con una cierta regularidad, y sobre todo con la idea de que la gente nos tenía que entender, que teníamos que montar activismo bollero pero que llegara cuanto más lejos mejor. No tanto como percibíamos a LSD y las *Non Grata*, que era como que ellas lanzaban sus propuestas y las que las cogieran pues las cogían y si no, pues nada. Nosotras teníamos la herencia de la militancia, de intentar contagiar, crear conciencia y acción en la calle. Creo que este fue uno de los motivos por los que duramos poco, porque la mitad se cansa, volvimos a tener disensiones ideológicas, pero aquí tuvo más que ver con el tema de ser lesbianas. Nos salía como punto de fuga a algunas que veíamos que en un grupo de lesbianas había cosas que ya no nos convencían tanto. Recuerdo uno de los grandes debates que tuvimos que era el tema de los *dildos*, íbamos a hacer un artículo en la *Bollus* sobre *dildos* y tuvimos un cisma de mucho cuidado porque para algunas aquello no era feminista ni era nada, uno de tantos debates como el tema de los juguetes que ya apuntaba que a muchas de nosotras nos pedía el cuerpo otro tipo de activismo. Aquí es donde entra un poco el tema de por qué nos reunimos el GtQ en la Karakola, buscando a gente que tuviera otro tipo de afinidades más en torno a las minorías sexuales, más disidente, no tan cortado por un patrón.

Fefa Vila. ¿En qué se traduce a nivel de prácticas concretas?

Carmen Romero Bachiller. Pues, por ejemplo, con todo el tema de los *drag kings* que se empieza a poner en marcha, como el seminario que se hace en UNIA, y después lo hemos seguido llevando a cabo aquí, tanto con la fiesta de *Drag-Kings* que hicimos la noche de reyes como con el D.N.I que presentamos en la manifestación del 28 de junio de 2003. El introducir lo *queer* en la Karakola ha significado que una de las premisas básicas e intocables de la Karakola que era la no admisión de chicos en lo que era una casa de, para y por mujeres de repente se transforma. ¿Quiénes son mujeres? Un par de años antes de que empezara todo el tema de Retóricas y de GtQ, hubo una acción sobre violencia de género y violencia sexista en la calle con una serie de movilizaciones en Lavapiés. Vino Juana Ramos, que es la presidenta de Transexualia y se trajo a Charly que fue presentado como transgénero. En ese momento ni nos lo planteamos, pero luego sí lo repensamos. Sobre todo a partir del proyecto de «La casa de la diferencia», empezamos a pensar qué significaba tener una casa exclusiva para mujeres. Nos dimos cuenta de que estábamos cuestionando todo el rato qué era una mujer y que en el fondo no nos creíamos mucho eso de qué es una mujer, puesto que en determinadas ocasiones nosotras mismas decíamos que no éramos mujeres. Ya cuando se empieza a introducir en la Karakola el GtQ entran tres tíos que son maricas. ¿Cómo se maneja esto? ¿Eso significa que son tíos? ¿Qué tipos de exclusiones estás planteando? No estábamos planteando exclusiones, estábamos planteando la necesidad de un espacio para mujeres en un sentido propositivo porque ya existen muchos espacios excluyentes, pero al mismo tiempo veíamos que esta definición se nos quedaba demasiado corta o demasiado amplia y también que las situaciones de quiénes okupan estas posiciones de género tampoco estaban tan claras, más cuando tú también performas masculinidad en tu vida cotidiana o haciendo un taller de *drag kings*, etc. Esto es muy interesante porque ha sido como hacer práctico un debate que es muy complejo, que tiene que ver con el hecho de que cuando se inicia la Karakola una de las premisas sea que la casa fuese sólo un espacio de mujeres. Recuerdo que hubo una serie de debates en la Karakola para hablar de la mixticidad y para mí esa no era la forma de plantear el tema, porque no es una cuestión de decir si un espacio es mixto o no. El debate, que a mí me ponía muy nerviosa, enfocaba el tema como si, por el hecho de que entrara un personaje con un género «masculino», con una «forma» determinada, el espacio ya se convertía en espacio mixto. A mí lo que me preocupaba era qué tipo de dinámicas se estaban produciendo, qué tipo de temas se están poniendo en cuestión y qué cuerpos se están cuestionando. No es suficiente con decir hombres y mujeres, ni género, ni nada, pero tampoco olvidarnos de las diferencias de poder que también están ahí y las diferentes posiciones en lo simbólico, en la representación, etc. Hay chicos en el grupo, pero son gays o maricas y ¿qué significa todo esto? ¿Qué cuerpos están puestos a trabajar? ¿Cómo se están respetando las palabras? Ese era el tipo de cuestiones que a mí me parecía interesante poner sobre la mesa y no tanto hablar de mixticidad sí o mixticidad no, que me parecía que era un debate que carecía absolutamente de sentido.

Gracia Trujillo. Pero los tres tíos que hay en nuestro grupo son «osos», o chicos que son bastante más femeninos que yo, por ejemplo. Esa es una de las cosas de nuestro grupo, un grupo de activismo *queer* en el que realmente estamos haciendo un intento de englobar las diferencias y que éstas sean legítimas. No debemos dejar de ser vigilantes respecto a si todas las diferencias están teniendo la misma legitimidad bajo este paraguas *queer*,

estar realmente suponiendo una alianza de gente distinta, disidente, rarita, extraña, desde las *butch-femme*, los *drag kings*, los osos, las super-maricas radicales, las nenas, pues bienvenidas todas pero me parece que podemos hacer políticas desde esas coaliciones pero sin olvidar que fuera de ese activismo *queer* no tenemos la misma legitimidad todavía.

Carmen Romero Bachiller. Esa es una de las cosas que yo planteaba todo el rato. Yo recuerdo ese debate y por eso decía que los términos en los que se estaba planteando me sonaban a chino, porque no tenían nada que ver con la vivencia ni con lo que se estaba planteando. ¿De qué formas se respetan los espacios? ¿De qué forma se respeta la libertad de invitar o no? La definición de espacios sigue siendo necesaria y sigue siendo una cuestión política a la que no hay por qué renunciar, eso no significa recuperar por la puerta de atrás una identidad fuerte que implique una cerrazón ni nada por el estilo, significa simplemente que estás justamente jugando a ese juego político, y en ciertos momentos tienes necesidad de reservarte ese espacio. Cuando hablamos de inclusiones y exclusiones, que es gran parte del debate que está ahí, creo que sí es necesario hacer un ejercicio de inclusividad radical, pero al mismo tiempo teniendo en cuenta que lo político se marca con determinadas exclusiones, marcando determinadas posiciones de fijación de identidad o de posiciones políticas en un momento determinado, y esto ni invalida ni esencializa ni nada por el estilo. Ha habido una tendencia, que viene a través de lo *queer*, a juzgar rápidamente todo lo que significa identidad como posesión fuerte de identidad, como algo inamovible, y creo que todo ello a lo que invita es a plantear precisamente lo político de las identidades y ponerlas a jugar.

Fefa Vila. Y no sólo eso, sino qué tiene que decirle al movimiento más oficial y a los procesos tanto de institucionalización como de representación de identidades tan fuertes y tan en boga como es la identidad gay o cierta identidad bollera o cierta institucionalización del feminismo. ¿Qué pasa aquí y ahora? ¿Qué contestación hay que hacer?

Carmen Romero Bachiller. Yo estoy haciendo una tesis sobre mujeres migrantes en Lavapiés y una de las cosas que estoy cuestionando es qué se entiende por mujer migrante, qué imágenes tenemos del cómo tiene que ser clónicamente esa imagen. Una de las cosas que he visto es que hay mujeres bolleras que son inmigrantes y esto nadie lo está teniendo en cuenta. Incluso ocurría que teníamos amigas y colegas que reconocías como bollos pero que no reconocías como mujeres inmigrantes simplemente por el hecho de que eran tus colegas y se estaban moviendo en los mismos ámbitos que tú. De repente resulta que los cuerpos marcan, y tener un color de piel distinto marca, y te pueden dar una paliza por ello. Este tipo de cosas hay que tenerlas en cuenta y no se está haciendo cuando el único debate que se plantea gira en torno al tema del matrimonio sí o matrimonio no, o derecho a la adopción o normalización total, se está obviando que hay gente que tiene problemas con papeles y hay muchos otros temas que están sobre la mesa que no se están tratando y que tienen poco que ver con el acceso a los lugares de ocio oficiales como pueda ser Chueca.

Gracia Trujillo. En una charla reciente la presentadora de la mesa hizo un resumen de lo debatido y decía que el activismo *queer* propone una coalición con los inmigrantes, con la izquierda de toda la vida, con las feministas, etc., y, claro, yo no me pude estar callada y contestar que no estamos proponiendo

una coalición y quedarnos en estas palabras maravillosas de que vamos a echar un cable a los inmigrantes, pobrecitos ellos que están ahí puteados, o vamos a echar un cable a las mujeres feministas, no, es que lo que estamos diciendo y lo que pretende este tipo de activismo es el reconocer que ahí están las sexualidades y hasta que no entendamos que son algo transversal, es decir, que eres mujer, pero eres bollera, pero eres marroquí, pero no tienes un duro, pero estás sin papeles, no estaremos entendiendo nada. Y no sólo eso, sino que contestan la formación de identidades previas, del ser mujer, del ser inmigrante. Es una cuestión transversal que además está poniendo contra la pared el cómo se han formado las identidades y el cómo se han formado los activismos y las propuestas a partir de las identidades. El caso del feminismo es claro, cómo se nos quedó a muchas como una cosa encorsetada, casi puritana, y aquí podríamos hablar largo y tendido del tema de la lesbofobia en el movimiento feminista, etc. Una de las grandes contestaciones a la formación de la identidad monolítica y bien cerradita y a la actitud al activismo que se monta sobre esa identidad. A veces nos quedamos en las palabras grandilocuentes y en el querer buscar coaliciones pero en realidad eso ya está en la calle, ya está todo imbricado, es que lo llevamos todas en el cuerpo colocado.

Carmen Romero Bachiller. Yo diría que es más que transversal, que es algo más complejo que esto. Claro que la sexualidad lo atraviesa todo, pero el género también, igual que tener una determinada pertenencia nacional o étnica o una religión. Todo eso está continuamente atravesándose mutuamente y eso nos lleva a proponernos una visión mucho más compleja de lo que son nuestras identidades, que son menos estáticas y aprehensibles de lo que se suponía que eran y además esto está modificando radicalmente cada una de las posiciones que vas a ocupar en muchos otros espacios. Pienso que el gran reto en este sentido es no solamente dar cuenta políticamente, abriendo espacios políticos que sean capaces de abordar esa complejidad, sino también abordarlo teóricamente.

Gracia Trujillo. Aportaciones teóricas individuales, por supuesto, pero creo que también que habría que meter más caña con la falta de debate general que tenemos y hemos tenido el movimiento feminista y el movimiento de gays y lesbianas en este país.

Carmen Romero Bachiller. ¡Es que ha sido monolítico!

Gracia Trujillo. Sí, ha sido monolítico y a parte ha habido impactos y casi lacras de esa falta de debate porque, por ejemplo, el papel que tiene hoy por hoy el feminismo cultural en lo que es el ámbito de la lucha feminista y la lucha de gays y lesbianas es una pasada, seguimos todavía dándole vueltas a lo mismo, en contra de la pornografía y el sexo, el tema del sexo y el peligro, el placer y el peligro, y seguimos todavía arrastrando ese tipo de ideas, esas dicotomías que nos hacen polvo: hombre-mujer, naturaleza-cultura, la buena-los malos, modernidad-posmodernidad, las femeninas-lo masculino, etc., es un horror. Lo he mencionado porque está totalmente relacionado con el hecho de que no se ha debatido, no ha habido foros suficientes y no ha habido tías y tíos, digo tías porque me estaba refiriendo al feminismo, debatiendo este tipo de cosas y produciendo teorías, cuestionando la teoría, etc.

Carmen Romero Bachiller. Hay determinados espacios de debate que son imposibles. Yo tengo la experiencia de haber ido varios años a preparar la famosa manifestación del 8 de marzo y las consignas del 8 de marzo. ¡Son un horror!, se supone que todos los grupos feministas de Madrid se reúnen y se ponen de acuerdo sobre un lema y una serie de consignas y panfletos, pero en las últimas que yo he estado hemos acabado casi pegándonos por estas cuestiones. En una ocasión salió el tema, el gran debate, de la niña Fátima que no querían dejar ir al colegio con el pañuelo y resulta que si cuestionabas que el pañuelo fuera opresor, de repente para algunas ya pasabas a estar a favor de la ablación del clítoris. Este era el nivel del debate. El año siguiente se nos ocurrió hablar de «mujeres lesbianas, discapacitadas, trabajadoras sexuales, etc., todas feministas», y algunos grupos abolicionistas montaron en cólera porque no se podía decir «trabajadoras sexuales», sino en todo caso «mujeres prostituidas», que son víctimas, etc. Entonces llegó una tipa de Hetaira, que es una tipa militante que es trabajadora sexual y no eran capaces de dejarle espacio para que ella dijera lo que pensaba. Para ellas prácticamente le habían comido el coco. Yo entiendo que hay determinadas cuestiones que están tan encasilladas que es francamente difícil abrir espacios de debate, además de que hay posiciones teóricas dentro del feminismo que yo no tengo por qué compartir.

Gracia Trujillo. Esos cismas siguen existiendo.

traficantes de sueños
http://traficantes.net>>editorial@traficantes.net

mapas

1. Virtuosismo y revolución
La acción política en la época del desencanto
Paolo Virno. I.S.B.N.: 84-932982-1-2, 154 pp., 9 euros.

2. Contrageografías de la globalización
Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos
Saskia Sassen. I.S.B.N.: 84-932982-0-4, 125 pp., 8,5 euros.

3. En el principio... fue la línea de comandos
Neal Stephenson. I.S.B.N.: 84-932982-2-0, 158 pp., 9,5 euros.

4. El gobierno imposible
Trabajo y fronteras en las metrópolis de la abundancia
Emmanuel Rodríguez. I.S.B.N.: 84-932982-3-9, 188 pp., 9,5 euros.

5. La fábrica de la infelicidad
Nuevas formas de trabajo y movimiento global
Franco Berardi (Bifo). I.S.B.N.: 84-932982-4-7, 188 pp., 10.5 euros.

6. Otras inapropiables
Feminismos desde las fronteras
Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa...
I.S.B.N.: 84-932982-5-5, 188 pp., 10 euros.

7. Gramática de la multitud
Para un análisis de las formas de vida contemporáneas
Paolo Virno. I.S.B.N.: 84-932982-6-3, 160 pp., 9 euros.

8. Capitalismo cognitivo
Propiedad intelectual y creación colectiva
Y. Moulier Boutang, Antonella Corsani, M Lazzarato et alli.
I.S.B.N.: 84-932555-0-X, 160 pp., 10.5 euros.

9. Software libre para una sociedad libre
R. M. Stallman. I.S.B.N.: 84-932555-0-X, 320 pp., 16.5 euros.

10. Plan sobre el planeta
Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares
Félix Guattari. I.S.B.N.: 84-932555-0-X, 140 pp., 10 euros.

11. Derecho de fuga
Para un análisis de las formas de vida contemporáneas
Sandro Mezzadra. I.S.B.N.: 84-932555-7-7, 184 pp., 13.5 euros.

12. Cuando el verbo se hace carne
Lenguaje y naturaleza humana
Paolo Virno. I.S.B.N.: 84-96453-01-4, 184 pp., 12 euros.

13. Por una cultura libre. Como los grandes grupos de comunicación utilizan la tecnología y la ley para clausurar la cultura y controlar la creatividad
Lawrence Lessig. I.S.B.N.: 84-96453-02-2, 184 pp., 18 euros.

útiles

1. A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina
   Precarias a la deriva. I.S.B.N.: 84-392982-9-8, 280 pp., 12 euros.

2. Nociones comunes
   Experiencias y ensayos entre investigación y militancia
   DeriveApprodi, Posse, Colectivo Situaciones, Colectivo Sin Ticket, Grupo 116...
   I.S.B.N.: 84-933555-5-0, 280 pp., 12 euros.

3. La empresa total. Dispositivos totalizantes y recursos de supervivencia
   en las grandes empresas de distribución
   Renato Curcio. I.S.B.N.: 84-96453-03-2, 10.8 euros.

movimiento

1. Estudiantes antiestudiantes
   Policía, prensa y poder. Movimiento estudiantil de 1986-1987 en Francia y España
   Colectivo Maldeojo (comp). ISBN: 84-931520-7-2. 264 pp., 9 euros

2. Okupación represión y movimientos sociales
   Asamblea d'okupes de Terrassa. ISBN: 84-607-1557-4. 168 pp., 7.2 euros

4. En legítima desobediencia. Tres décadas de objeción, insumisión y antimilitarismo
   Movimiento de Objeción de conciencia (M.O.C)
   I.S.B.N.: 84-607-4295-4. 350 pp., 10 euros.

5. Con la comida no se juega.
   Alternativas autogestionarias al capitalismo global desde la agroecología y el consumo
   Daniel López García y Jose Ángel López López
   I.S.B.N.: 84-932982-7-1. 260 pp., 12 euros.

6. ¡Pásalo! Relatos y análisis sobre el 11-M y los días que le siguieron
   I.S.B.N.: 84-933555-3-4. 154 pp., 9 euros.

7. Asambleas y reuniones. Metodologías de autoorganización
   Ana Rosa Lorenzo Vila y Miguel Martínez López
   I.S.B.N.: 84-96453-00-6. 9 euros.

8. El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas *queer*.
   VV. AA.
   I.S.B.N.: 84-96453-04-9. 184 pp.,14 euros.

bifurcaciones

1. Lo que el trabajo esconde
   Materiales para un replanteamiento del análisis sobre el trabajo
   B. Lahire, P. Rolle, P. Saunier, M. Stroobants, M. Alaluf, M. Postone
   ISBN: 84-933555-6-9. 264 pp., 18 euros